22L3

٢٨٠ حاشية على عمدة اهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة اهل التوحيد للسنوسي ،
م تاليف اليوسي ، الحسن بن مسعود - ١١٠٢هـ.
كتبت في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا .
(ج ١) ١٦٤ق ٢٤س ٢٣×١٧سم
نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ق ١-١٦٤) ،
٤٦٣٣ج خطها مغربي .
١ الاعلام ٣ : ٢٣٧ الخزانة العامة بالرباط

١/٣ : ١١٢
١- اصول الدين . أ- المؤلف . ب- تاريخ النسخ . ج- حاشية اليوسي على عمدة أهل التوفيق والتسديد . د- حاشية اليوسي على شرح الكبرى .

الجزء الاول من حاشية سميري

حسين بن مسعود

البغوي نفعنا

الله به

دائماً

[illegible]

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات

رقم ٤٦٣٣ ف ١٨/٩٢٧

العنوان [illegible]

المؤلف الحسين بن مسعود البغوي [illegible]

تاريخ النسخ [illegible]

اسم الناسخ

عدد الأوراق ١٦٦ ق ٢٢×١٧ سم

ملاحظات [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الهمام بحر العلم الزاخر وحجة الأوائل والأواخر شيخ مشايخ الإسلام قدوة العلماء الأعلام عمدة المحققين زين الملة والدين أبو علي سيدي الحسن بن مسعود اليوسي رحمه الله تعالى

الحمد لله الذي أوضح معالم الدين وأنهج مقاصد المسترشدين ومنح هدايته أصفياءه المهتدين
ومنح لهم من خزائن كرمه المواهب اللدنية وشرح صدورهم بالعقائد السنية ورفع
لهم منار عقائدها ومنبعها بجواهر الدلائل النقلية وكشف عنها حجاب الشبهات
وصفاء التوهمات بلوامع الأسرار العقلية وتعزز في كبريائه عن أن يحيط بكنهه
العقول والنقول بل جعل وراء حجاب الجلال والجمال مواقف العقول والصلاة والسلام
الأصفيان على من جعله ينبوع أسرار الملكوت ومجموع شمائل العز وفضائل
النعوت وأقامه للحقيقة ميزانا وعلى الخليقة برهانا محمد المختار من العناصر
الأطهار صلى الله عليه وعلى آله الثقات وصحابته النجوم المشرقات وبعد
فإنه لما من الله تعالى علينا بقراءة عقيدة أهل التوحيد وشرحها لعمدة أهل التحقيق
والتسديد مرة بعد أخرى في مواضع متعاصية على بعض الأذهان متواصية أن لا تدخل
جنتها إلا شجاعة الذكاء والبيان عزمت على أن أنبه عليها وأفصح عن شأنها
لتعلق إضافة الإبهام إليها ثم بدا لي أن أضيف إلى ذلك من الفوائد ما يحتاج إليه
وما يشبه ما ينشط الناظر عند الوقوف عليه مع التزام تفسير ما يحتاج إليه من المعاني
اللغوية غير أني إن شاء الله تعالى ربما بعض ما يكون من مواضع العربية وجعلت هذا
التعليق في زمان يجاري فيه الذهن الذكي في أرض المحسوسات ويكبو بالنعاس في
دياجي الغفلات وذلك مع تلاطم أمواج الفتن وتتابع العوائق والمحن حتى
صار الهول يشتغل من العاطل فكيف من هو مشتغل غير جاهل فمن عثر على خلل أو
وهم أو تحريف فليصلحه فإني أعلم أني لست من أهل التصنيف وما حملني على ما
أتيته من القصد إلا التبرك بكلام هذا الشيخ الفاضل ورجاء أن ينفع بالتعليق ها

هامل

سائل ما أوليكم من المولى الكريم وهو الفتاح العليم نسأله سبحانه أن ينفعنا
بالقول والعمل ويعصمنا من الزلل والخطل بفضله وطوله وجوده ومنه **قوله**
الحمد لله أثر في ابتداء الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر لأمور منها ابتداء الكتاب
المجيد به ومنها الكثرة استعماله في العرف ومنها الخصوص الذي ذكر عبارة الفاتحة فيه
كثرة مجيئه في كلام رب العزة وفي كلام أهل الجنة وغيرهم أبدا وبالجملة الاسمية لدلالتها
على الدوام والثبوت ولم يقدم الخبر الاهتمام الذي مقام الابتداء وإن كان اسم الجلالة
أهم من حيث ذاته فإن قلت ما بال الذات كيف يزيله العارض المقامي وأيضا التقديم
من جهان ومما الهمية الاسم وإفادة الاختصاص وهو غلب عليه مرجح والحمد هو الذي
قلت أما أولا فالمراد ما بالذات أهم ما لم يقتض العدول عنه أمر وأما ثانيا فلا
نسلم عدم الاختصاص عند تأخير الخبر فإن تعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على
الخبر نحو الكرم في العرب والإمام من قريش وعلى الحمد لله كما نبه عليه سعد الدين في المطول
على أنا لو سلمنا عدمه فيجب ترك الشرح له لأن هذا الاختصاص بلغ من
الوضوح إلى حيث لا يحتاج إلى بيان ولا يتصور فيه خطأ مرد وهذا الجواب أعتباري
في هذا المقام عند من لذوق سليم **قوله** مستمرة من سواطع أنوار الهيبة يصح
أن يكون مستمرة اسم مفعول من أنوار المعارف واسم فاعل منها من العلماء إلى غير
ذلك والأول أولى **قوله** بل بالذات مصنوعاته لا ولو أن يكون من ظاهرة الصفات الموصوفة
قوله لكل الهويات من سلم **قوله** بعظمته تعلقه بعض إشارة إلى أن كل ما يحصل
للعباد من العلوم والمعارف إنما هو بفضل الله تعالى لا تأثير بجعلهم في ذلك أبدا ولا ينسب
إليهم شيء منه خلافا للمعتزلة وفيه تعلقه بعض إشارة إلى أن ما وقع من النعمة إنما
هي بمحض الفضل والاختيار لا علة هناك ولا طبع خلافا للفلاسفة وكذلك ثم في ذكر
الشرح أوله كالعلم براعة الاستهلال بحسب الشرائع وفي ذكر البراهين أولا والتنظير
التقويم ثانيا أيضا براعة تحسبها المتن **قوله** ومن عليهم بفهمها أي في مصنوعاته أو في
البراهين على تأويل **قوله** حتى أذهلهم عن حجاب أرضهم وسمائهم هذا مقام الفناء
والغيبوبة عن الأكوان بشهود مكونها سبحانه فلا طالب الحكم الكون كله لحكمه

وانما اداه ظهور الحق فيه من رؤية الكون ولم يشهده فيه او عنده او قبله او بعده وقد
اعوزه وجود الانوار وحجبته عنه شموس المعارف بسحب الآثار فقال الشيخ ابو
محمد بن عباد العدم ظلمة والوجود نور فالكون بالنظر الى ذاته عدم مظلم وباعتبار تجلي
نور الحق عليه وظهوره فيه وجود مستنير ثم اختلفت احوال الناس هاهنا فمنهم
من لم يشهد الا الاكوان وحجب بذلك عن رؤية المكون فهذا تائه في الظلمات ومحجوب
بسحب الآثار الكائنات ومنهم من لم يحجب بالاكوان عن المكون ثم هم في مشاهدتهم اياه
فريقان فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمكون على
الاكوان ومنهم من شاهده بعد الاكوان وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر
ابو الفيض منهم وقال في الطالب المفتقر ان ذكر ولاية الايلة وولاية الرائع ان اعلم انما
رأيتنا زولي يغيب عن كل شيء فلا يشهدون مع الله شيئا وولي يعنيه في كل شيء فيشهد
الله في كل شيء وهذه المراتب ان الله سبحانه لم يبطن المملكة الا حتى يشهد فيها بالا
من الله الصفات فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه فلم نصبت له الكائنات
لتراها ولكن لترى فيها مولاها فمراد الحق منك ان تراها بعين من لا يراها تراها من
حيث ظهوره فيها ولا تراها من حيث كونيتها ولنا في هذا المعنى

ما أبينت لك العوالم الا • لتراها بعين من لا يراها •
فارق عنها رقي من ليس يرضى • حالة دون ان يرى مولاها •

قال فالناظر للكائنات غير شاهد الحق فيها غافل والعامي عنها مغتر بمشهوات
الشهود ذاهل والشاهد للحق فيها غير محجوب كامل **قوله** فسبحان من ظهوره لا
وليائه غير خفاء قال صاحب الحكم رحمه الله تعالى انما احتجب بشدة ظهوره وخفي
عن الابصار لعظيم نوره فقال الشيخ ابن عباد هذه عبارة تداولها الناس وضربوا لها
مثلا بالشمس وذلك لان الشمس نورها اقوى من سائر المحسوسات وقوة نورها هي التي
حجبت الابصار الضعيفة عن ادراكها وقد صار ظهورها الذي اوجب وجود
نورها حجابا لها وليس الحجاب على الحقيقة منها فان الظاهر لذاته لا يحجبه من ذاته وانما
الحجاب عليه من غيره والحجاب هاهنا ضعف البصر عن مقاومة فيظن الظهور والخفي

تعالى احتجب عن الخلق بشدة ظهوره وخفي عن الابصار لعظيم نوره وانشدوا في هذا
المعنى

لقد ظهرت فلا تخفى على احد • الا على اكمه لا يعرف القمرا •
لكن بطنت بما اظهرت محتجبا • وكيف يعرف من بالعزة استترا •

وانشدوا ايضا

فالنور يظهر ما تراه من صور • وبه وجود الكائنات بلا امترا •
لكنه يخفى لفرط ظهوره • حسا ويدرك بالبصيرة من ورا • انتهى

وقال في لطائف المنن ما احتجب الحق عن العباد الا لعظيم ظهوره ولا منع الابصار ان تشهده
الا قهارية نوره ومعظم القرب هو الذي غيب عن شهود القرب قال الشيخ ابو الحسن
رضي الله تعالى عنه حقيقة القرب ان تغيب في القرب عن القرب لعظم القرب كمن يشم
رائحة المسك فلا يزال يدنو منها وكلما دنا منها تزايد ريحها فلما دخل البيت الذي هو فيه
انقطعت الرائحة وانشد بعض العارفين كم ذا تموه بالشعبين والعلم • والامر اوضح من نار
على علم • اراك تسأل عن نجد وانت بها • وعن تهامة هذا فعل متهم • قال ووجدت
بخط ابي العباس رحمه الله تعالى هذه الابيات

اعند امر ليلى حديث محرر • بايراده يحيى الرميم وينشر •
فعندي بها الهجر العظيم وانني • على كل حال في هواها مقصر •
وقد كان منها الطيف فيما يزورني • ولما يزر ما باله يتعذر •
فقلت لعله حتى يطيف خيالها • او اعتل حتى يالها التصور •
ومن وجه ليلى طلعة الشمس تستضي • وفي الشمس ابصار الورى تتحير •
وما احتجبت الا برفع حجابها • ومن عجب ان الظهور تستر • انتهى

قوله والعجز عن ادراك لشعشعة جلاله تنزهه التكييف وغاية ادراك الكمال الاصفياء
ما كان في بعض النسخ وعليه يكون لفظ تنزهه وغاية منصوبين نصب المفعول المطلق
على التخيير والعلم السعة او نصب الحال لشعشعة او عن جلاله وفي اكثر النسخ ما كان
والعجز عن ادراك لشعشعة جلاله تنزهه التكييف وغاية كمال الاصفياء وعليه فلفظ تنزهه
مرفوع خبر او خبرا بعد وان هو بضم النون وسكون الزاي في اللغة اسم من التنزه الذي
هو الاتباع عن **قوله** في درج التخصيص يقال الدرجة بضم الدال مع فتح الراء محققة و

مشرقة او تسكينها ويعتمهما معلوم من الموفات واما الادرج بفتحتين وهو احد من
بغير مناسب هنا **قوله** لاتكنه في القاموس الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره
ووقته ووجهه والقهقه والكنهة بلغ كنهه **قوله** مكان شمسا وهم النجم في اشارة
الى قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم وتم التشبيه مع التناسب بجعله صلى الله
عليه وسلم شمسا وارض ذا بلغ شرح الصغر اغايته حيث قال في وصفهم الذين لما على
بعد غيبوبة شمس النبوة الخ في سماء العطاء للارشاد والاهتداء وهذا من الحسن
بمكان **قوله** ديباجي هو جمع ديباج اي مفضلهم **قوله** في قران الزاي مع الراء الخ الوضع مزلق
وهو المزلة بغداد زلق بفتح اللام وكسرها زل ومكانه زلق وزلق ومزلقة والاوعار
جمع وعر وصيبي لبحار **قوله** ومشربا فرتبه اي قرابته بغلك بالزاد وقرابة وقربى وقربة
ومقربة بمعنى واحد **قوله** الرغبة الرغم والارغام بمعنى الاراد الاقتراء والذل والرغم
التي ابعة الصفة بالتراب بالارغام ورغم انفه ذل **قوله** حسن العهود بضم العين **قوله**
بحوله وطوله الحول بمعنى القهاء ويطلق القوة ومعناه لغة البعض والقدرة والغني
واما بضم الطاء بعد القصر وبفتحتين طول في منتهى البعير داعلى وليس واحد
من طال يطال وموجود في بعض النسخ بحوله وقوته **قوله** خاتم النبيين الخ غير ان
بالضمير وان ختم النبوة يستلزم ختم النبوة ضرورة انتفاء الاخص عند انتفاء الاعم
ولهذا وقع في الحديث لانبي بعدي ولم يقل ولا رسول لانه نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
وعيسى ثانيا بان نزوله انما هو على سبيل الاقتداء والتقدم على شريعة الاشرف يحتمل التقدم على
غير احد وما **قوله** ورضى الله تعالى تعميم ما سلوب بالتعميم هنا بالمعنا لسبب الوجه
احد منهما لما اشارة الى ان رضاهم يبلغ مبلغ الجد والصلاة بمجرد عن ... والدوام
دونه ثانيهما اشارة الى احتياج الصحابة الى تجدد الرضى عليهم وقتا موقتا
اعني تجدده اشارة **قوله** لنيل الكمال في الدارين لا يخفى بان يكون المجرور اعني في الدارين
متعلقا بالكمال اي لنيل ما هو كمال في الدارين ويصح ان يتعلق بنيل اي نيل الكمال
في هذه الدار ونيله في تلك الدار اما الكمال في هذه فما تقدم وما استفاده واما في تلك
فالفوز والرضوان او في هذه العلم والمعرفة وفي تلك علو الدرجات ونحو هذا انتهى بالمعنى

ان

والحاصل ان كمال الانسان ... تعمير القلب كما ان ...
... الا بتكثير ... علم ... الاشارات

ان كمال الانسان يحصل بحسب ظاهره وباطنه فكمال ظاهره بامتثال المامورات واجتناب
المنهيات على طريق الشرع وكمال باطنه بتطهيره من زيادة الصفات عن الرعونات و
العلوم عن الغفلات لان الانسان تنزل الانسان في هذه الدنيا الى كمال هذه الكيفية
الربانية المودعة في الجسوم الانسانية بان الله تعالى ابرزها من عالم الامر الملكوتي وهي لما
لم تكمل بعد لانها ميسرة بجبلتها للكمال كما اشار صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه وينصرانه او يمجسانه وانما ابرزت الى هذا العالم لتكتسب كمالها الذي هو
بحسب ذاتها ومقتضى طبعها ولما كانت ذاتها باعتبار نشاتها من العالم الروحاني ادنى ذاتها
عالمة بالعلوم لتعشقها الى الاكتساب كان كمال ذاتها هي العلوم والمعارف حتى تحصل لها
حقائق الموجودات فتتصورها وتعرف موجدها وصفاته واثاره فجعل الله تعالى
لها جهتين تكتسب منهما الكمال احدهما المتوجهة الى الحياة الدنيا تكتسب
منها العلوم والمعرفة بواسطة الحواس الظاهرة على المدركات بان تنتزع صورها الى الخيال
ثم تجرد المعاني المعقولة عنها ثم تعرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل وتنظم دلائلها حتى يحصل
مطلوبها الذي تتوجه اليه ويسمى هذا العلم كسبيا والجهة الثانية جهتها العليا الى هو
عالم الامر وعالم الروحانيات تكتسب منه ايضا العلوم بتصفيتها عن الرذائل والرعونات
البشرية فتتعرض بذلك لنفحات الرحمة والكمال والسعادة فتلوح على القلب انوار العلم
والمعرفة فالارباب القلوب رضي الله عنهم اذا كانت تصفية النفس عندهم انما تغرر مركوزة
في الجبلة تغمرها وهي العصمة ما تعرض منها بتدارك ما يتوهم فيه المخالفة وكانت
الظلم البشرية محوة ومحض الاشكال عنه وعامر القلب بنور النبوة كان العلم الالهي
العالم بسببه يورث والقبه مع مشاهدة الوجود وهو العلم وبهذا التحقيق الوحي وهو على
الانبياء صلوات الله عليهم وهو ارفع مراتب العلم وان كانت التصفية بالاكتساب وطريق
صناعي فان العلم الحاصل منه ما يشع بسببه الامور وانما يكون نفثا في الروع وهو
دون العلم الاول وهذا علوم الاولياء والصديقين وهي العلوم الالهامية والكشفية
واللدنية ماخوذة من قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما وقد تبين في هذه الكلمات الفرق
بين العلم الكسبي واللدني والروحاني وهي فيض من بحار مواهب ... من رحمة ...

تلميح لقوله تعالى في سورة الفرقان [illegible]

على الحروب بسمناه في اسعد اهل الديوان لا انها موكولة الى اربابها الفقهاء بهذه
العلوم واما نحن فليس لنا منه الا ما سامح والشرع **قوله** ضيقا غير حمل ذا بالا وحرجه
في الضيق كثير اتضاد مصدر وطاق الشيء والحرج بفتح الراء مصدر يقال حرج صدره
بكسر الراء يحرج حرجا ويصح ان يضبط الضيق بفتح الضاد على انه وصف والحرج بكسر الراء
يقال مكان حرج بفتح الراء ولكن هذا الضيق كثير الشيء ويكون الراء [illegible]
وحرج اي فيهم وشرحه والاول اولى وابعد عن التكلف وعلى كل حال فعطف الحرج على
الضيق سوجهه كون الثاني اخص وابلغ كما افاده المهدوي في تعبيره ان الحرج هو اشد الضيق
الضيق وذكر قصة عمر وقوله الاعرابي [illegible] الحرجة [illegible] شجرة لا تصل اليها الراعية ولا
الوحشية **قوله** كما وقع في الارشاد في الاستدلال [illegible] ان يجب على
البالغ شرعا ان [illegible] عقله [illegible] الفتوح في شرحه لا يحتمل ان يرجع
قيد الشرع للوجوب ويكون الكلام فيه كغيره [illegible] وجب شيء على كل
من بلغ ويحتمل ان يرجع الى [illegible] وعلى الاحتمال الاول من كلام الفتوح يثبت ما
قال المصنف **قوله** وحكمت المعتزلة [illegible] العقل في جعلوه حاكما زعموا انه يشتغل
غالبا بادراك الحسن والقبيح [illegible] عليه والمعاقب عليه ويجيء الشرع موكدا لذلك
مبينا للعقل ما ليس يستند [illegible] التكاليف العقل وينكرون الشريعة واعلم ان
الشرع وضع الهي يعرف به العباد احكام عقائدهم وافعالهم واقوالهم وما فيه
صلاحهم ونجاتهم في المعاد وتلك الاحكام هي الشريعة وقد يطلق الشرع على الاحكام
قوله لو لم يجب الخ يعني انه لو كان الوجوب بالشرع فيما لزم افحام الرسل اي غلبتهم بالحجة فلا
تفيد البعثة والتالي باطل وكذا المقدم وبيان الملازمة ان الرسول اذا قال لا مراد ما انظر في
معجزتي لتعلم صدقي فله ان يقول لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي حتى انظر
او يقول لا انظر حتى يجب علي ولا يجب علي حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر او يقول لا
انظر حتى يجب ولا يجب حتى اعلم الوجوب ولا اعلم حتى انظر وهذه المقدمات كلها [illegible]
عنده فتكون حجة على الرسول وهو الافحام وان لم تكن على صورة القياس لانها تنتج بواسطة
مقدمة اجنبية وهو ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وقوله

او لابد الزام وهو ان هذا امشي [illegible] الالزام ومشتمل الالزام الا ملزوم وبيانه ان انكر وان
وجب عقلا ليس وجوبه بالضرورة بل بالنظر المتوقف على مقدمات وهي افادة
النظر العلم مطلقا او في الالهيات وان المعرفة واجبة وانها لا تحصل الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بمطلقه اربع مقدمات وهي النظر الاشارة اليه
الوالي وكلها لا تثبت الا بالنظر الدقيق على ما قرر في علم الاصول والكلام وسياتي
بعضه فيقول لو وجب عقلا ايضا لزم الافحام والتالي باطل وبيان الملازمة انه
يقول ايضا لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي حتى انظر او لا انظر حتى يعلم العقل
بوجوبه ولا يعلم بوجوبه حتى انظر وكما لزم في الاول الدور بان لا ينظر حتى ينظر ولا يجب
حتى يجب كذا في الثاني **قال قيل** لا دور لان النظر الواجب المعرفة والنظر الموقوف
عليه هو النظر في المقدمات فانفكت الجهة **قلت** النظر حقيقة
واحدة وقد توقف النظر في المعرفة على النظر في وجوبه فصدق توقف النظر على
النظر وان اختلف المنظور فيه والافحام حاصل بلا اعتبار اذ يقول لا انظر في
معجزتك حتى يجب علي النظر عقلا والعقل لا يوجبه على ضرورة بل حتى انظر فلا يجب علي
الا ان انظر وثانيا بالحمل اي ابطال احدى المقدمتين وهما الشرطية والاستثنائية
او كلتيهما فتمنع هنا الشرطية وهي قوله لو لم يجب عقلا لافحم قوله في بيانه لا انظر
قلنا ممنوع لعدم تواطئ العقلاء على ترك النظر عادة كما افاده [illegible] وايضا ان عنى
الخصم ان الشرطية اتفاقية فلا تفيد وان عنى انها لزومية والملازم الافحام ولا نسلمه
الا لو كان من ضرورة الرسل اليهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب وهو غير لازم لجواز ان
يومنوا ولا يتعين ان ينظروا في المعجزة فيكفيهم النظر فيومنوا او ينفعهم الايمان
وكافر فيقاتل الجاحد بالمومن كما وقع وان عنى ان اللازم الامكان فالتسليم انه ممكن
بل هو من الجائز لذاته ولما كان هذا كله بصدد ان يمنع [illegible] بطلان العادة [illegible]
انه ذكر ما يفيد عند مرض العناد والجدال واما [illegible] الامكان وان [illegible] عقلا
فلا يرتكب لتعلق علم الله تعالى بانها [illegible] امره [illegible] من يسلم [illegible]
على الثاني تكون اتفاقية وهي لا يجتمع بانباع امثال هذه الشبهات كما تقول بل هي

لزومية واللازم لا ممتاز وهو كاف في الاعتراض احتيج الى منع الثانية وهي قوله الا بحث
على حتى النظر او حتى اعلم الوجوب بل النظر موقوف على التمكن من العلم لا على العلم وان
النظر واجب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت قال عضد الدين في شرح
المختصر الاصلي وليس هذا من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف وان لم يصدق
به واشار بهذا الى ما قال سعد الدين في حواشيه الى انه اعترض بعضهم بان هذا
من تكليف الغافل واجاب بانه جائز في هذه الصورة للضرورة واشار العضد الى ابطاله
لان الغافل من لا يفهم التكليف والخطاب وهاهنا يفهمه ويعلم انه مكلف وان لم
يصدق به واعلم ان هذه المسالة صعبة المسلك وعويصة الاشكال ما زال يختلج في
خلدي حتى عثرت عليه في بعض شروح ابن الحاجب كما استحضره وهو ان قولنا يلزم
بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت يلزم عليه احد امرين اما وجوب النظر مما
ياتي به من الشبهة المتنبي الكذاب بحيث يستفز اعداء من اعرض عنه واما تكليف ما
لا يطاق وبيانه ان القول المذكور ان اريد به وجوب النظر مطلقا نبيا كان المدعي او
متنبيا لزم الوجوب في الكذاب وان اريد به النبي لزم ان يكون نبيا فهو تكليف ما لا يطاق وانه
لا يعلم انه نبي الا بعد الوجوب وهذا وارد على المذهبين قال في الشرح المذكور
في الوجوب ولم يعثر لهم على جواب وهذه الجملة عبرة فتبلا لم نذكر احد مما
وكل خبال وذكاء ومبيته **قلت** وهذا الجواب هو ظاهر اهل السلام لان مما هو
الشارع على التعليل الواجب بما لا اختيار له والعرض انه حسن وعنه انه لا يعلم
بالاختيار غلطه واضح وفي اخر كلام الشارح اشارة الى هذا ايضا التنبيه من اتباع
عادة اذ لا اعتماد له بين الوجوب والصبر بها العين للوجوب ولو سلمنا انه لا بين الوجوب
وغيره كان الغالب فيه يقتضي الوجوب اتباع الجمع النبي وغيره كما تجب الصلاة معا
بالاسرو ولا اشكال ما لم نعم قد تعينا هذه الكونة تعد شهر دائمة لانقطاع النبوة بنبينا
صلى الله عليه وسلم واما اليوم فليس الا التوبة او السيف وقد جاز ان الجواب
لا والعادي يكون اقوى من الشارع وهو الشرعي **فان قيل** الجواب بتواطئ العقلاء
عادة على النظر بتصحيح النظر عادة او يكره على اداء عرابه ابطال ما ادعى هو ان النظر

شيء عي

شيء عي والدليل اجماع انه ليس شيء عيا فيكون تحكما **قلنا** ليس الجواب المذكور
دليلا على وجوب النظر بل ابطال للاجماع الذي ادعاه الخصم وتبيين انه لا مانع من وجوبه
بالشرع اذ الاجماع انما يلزم من عدم اعتقاد المكلفين الشارع وعصاة ايدام بانهم ينظرون عادة
ولا انهم يزعمون **فان قيل** اذا كان العقلاء يتواطؤون عليه ولا معنى لا يجاب الشرع ايام بل لا معنى
لايجابه اصلا لانه تحصيل حاصل **قلنا** ليس كل ما تجري العادة به او تدعو الجبلة اليه
لا يوجب لانا نرى ان شدة الجوع وجدان ما يسد ولا يجب مع تواطئ العقلاء عليه
ونحوه كثيرة والعلم مجال للبحث وبعد كتبي هذا اذكرت بان بعض الفضلاء اجاب بانا
نقول وجوب النظر مما تواطأت عليه الشرايع وما يتوقف على ثبوت هذا النبي الحضري
واعترضه بانه على تسليم تواطؤ الشرايع عليه فهو محتاج في كل شريعة الى تعرف من
من ذلك الشارع ولا يصح تعريفه حتى تثبت نبوته ولو سلم جميع ذلك فلا تقول في اول من
يتكلم فيه ورود الاشكال ثم حاول الجواب بان وجوب النظر يكون وجوبا باعتبار الحال
بعد انه قد ثبتت نبوته تبين ان النظر كان واجبا ولينظر ما فيه ثم رايت كلام الغزالي نحا
وراد السؤال المذكور وهو انه لو لم يجب شرعا لزم الافحام بان يقول المكلف لا انظر ما لم
يتبين صدقه ولا يتبين ما لم انظر قال في الجواب هذا ايضا هو قول العقلاء الواقع في موضع
ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تبرح قتلك وان التفت وراءك عرفت صدقه فيقول
الواقف لا يثبت صدقه ما لم التفت ورائي وانا لا التفت وراءي ولا انظر ما لم يثبت
صدقه فيبدي هذا على حماقته هذا القائل وتعرضه للهلاك على الحال لا ارشد وكذا النبي
صلى الله عليه وسلم يقول ورائي النيران المحرقة ان لم تاخذوا حذركم وتعرفوا صدقي بما
الاتيان الذي معجزتي فمن التفت نجا ومن اعرض هلك انتهى ملخصا وهو راجع الى الجواب العادي
والله تعالى اعلم **قوله** لا ينظر ما لم يعلم وجوبه الخ اي لا ينظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يعلم
وجوبه وهذا اوضح **قوله** غير ضروري عندهم الخ اي لا يعلم ان النظر واجب بالضرورة
بل بالنظر **قوله** اي انظار دقيقة ونحو ذلك عند العضد وفي الحواشي سعد اشار
الى جمع سائر اخر من وجوب النظر من النظريات الجلية التي تسمى قضية الفطر
قوله عادة ولا شيء عليه قد علمت مما سبق تقريره ان الجواب بالعادة غير مخلص

والوجوب

ومعنا الا النظر حتى يجب ولا انظر حتى اعلم الوجوب والجواب بالشرع يرد النقضين الاخرا
ومعنى لا يجب حتى اعلم الوجوب وعند تفصيل كلام المصنف والشارح العقلية الوسطى
انتهى اضمرها يكون الجوابان على اللف والنشر المرتب **قوله** فلان النظر وجوب
في هو في بعض النسخ مجرور العطف على الشيخ منصوبا وفي بعضها بلا عطف وفي
فيه النصب على البدلية من النظر والرفع على انه مبتدأ **قوله** وحقيقة الشيخ اي
حقيقة الشيء ها هنا ما يتميز به حالا كان او وصفا لا خصوصية الجزء والترتيب لغة
جعل كل شيء في مرتبته واصطلاحا جعل اشياء متعددة بحيث يصدق عليها اسم الواحد
ويكون للبعض نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر بحيث يصح ان يقال هذا ا
متقدم وذاك متأخر والمراد بالامور ما فوق الواحد واما التعريف بالفصل مثلا وحده
بما لا ... يكون بالتكثر تأكيدا ويتحقق فيه ترتيب بين الصفة والموصوف او لانه
مع الطريقة يكون تركيبا ولذا يقال لا يصلح التعريف الا بالمركب او ان التعريف بالمفرد نزر
خارج كما قال ابن سينا فيخرج التعريف بما سوى المفرد والمراد بالمعلوم الحاضر عند العقل
يقينا او ظنا او جهلا والاستعلام طلب العلم والتعبير به هنا عن حصر واحسن منه ان
لو قال ترتيب امور معلومة لاستعلام ما ليس بمعلوم او للتأدي الى المجهول بان قيل الشيء
والتأدي ايؤه ان قلنا هو غاية ما يترتب ويلزم ان يعتبر ان الترتيب يؤدي الى حقيقة
الاستعلام اي الى انطلاب المرتب بكونه بحيث يستعلم منه ما ليس بمعلوم وعند حصول
تلك الصفة يحصل المطلوب ويكون التأدي والمؤدي حينئذ متغايرين في الحقيقة مختلفين
بالاعتبار والتأمل النظر فيه والتأمل انما يطلق في التعريف وقول المصنف الى مجهول
تصوري او تصديقي والشيء في الامور المرتبة العلم لاستعلامه التوصل بالترتيب الحاصل
بعد وفي المطلوبة المجهول بسبب تحصيل الحاصل **قوله** واحسن منه واسلم الا ما كان
في انه التوجيه فيه بما هي فيه على ا ولتدافعهم نسلم العكس فيخرج التعريف بالجوهر
اللازم على الاول وقد تقدم والجواب عنه وايضا قول المص على وجه يتوصل به الى المطلوب
احسن من عبارة البيضاوي لسلامته من ذكر الاستعلام الشامل واعلم ان كلا التعريفين ثم
انه تعريف للشيء بغايته وبيانه ان لنا اذا حصلنا مطلوبا تصوريا او و

هذا قول الشارح يقتضي ان المتوقف وجوب
النظر مع ان الشارح بعيد انه مجرد النقض
والجواب ان في الكلام السابق اضمارا كما
تقدم للمحشي ... تقريره هنا وهي
لا انظر حتى يجب ولا يجب ما لم اعلم وجوبه
ثم لا يخفى ان التوقف في كلام الخصم غير
التوقف في هذا الجواب اذ التوقف في
كلام المعترض من حيث ان الامتثال بالنظر
موقوفا على التكليف به اذ لا حكم
قبل الشرع متوقف على الوجوب واما ثم
الوجوب بمعنى الالزام به موقوف على العلم
بالوجوب اي التصديق بحقيته وذلك
لا يكون الا بالنظر في التصرف ولا ...
الا بالنظر في معرفة الله تعالى
بجاه ... بالامرية
واما التوقف الصحيح
فيتوقف على شرطه

تصديقيا

تصديقيا فلا بد ان نأخذ له مبادئ مناسبة له ونرتبها على وجه يؤدي الى
انه يحصل المطلوب من اي مبدا يتعين وعلى اي وجه يتعين فلا بد ان يكون هذا المطلوب
مشعورا به من وجه فيتحرك النفس في الصور المخزونة عندها في الخيال متنقلة من
صورة الى صورة حتى تظفر بمادة ذاتية او عرضية او حدود وسطى فاذا استحضرتها
متميزة عنده ما تحركت فيها بحركة اخرى الى ترتيبها الترتيب الخاص وها هنا حركتان في
الاولى المحيزة للمبادئ وبها تحصل المادة والثانية المرتبة لها وبها تحصل الصورة وحقيقة
النظر مجموع الحركتين والحاصل انه يكون هنا التوجيه نحو المطلوب وازالة ما يمنعه والغفلة
والقوة الثانية والثانية وملاحظة المعقولات لتميز البعض وتميز البعض وترتيب
الماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تعريف النظر على بعض اجزائه ولوازمه
الخارجة فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركة من المبادي الى المطلوب
او ترتيب المعلومات لتأدي الى المجهول وهذا اصطلاح ما ذكر الشيخ سعد الدين رحمه الله
تعالى قال وقد يشبه تأمل نظر البصيرة بتأمل البصر فكما ان من يريد رؤية الشيء يبصر
يقع نظره على سائر الاشياء ويجول حدقته بينها وثمة لا حتى يقع في مقابلته ابدا الشيء
فيبصر كذا الذهن يريد ادراك الشيء ببصيرته يقع نظره على سائر الاشياء ويجول حدقة عقله
من شيء الى شيء الى ان يحصل له ما يؤدي الى ادراك المطلوب فيلزم من ثم يقال التفكر
تجريد الذهن عن الغفلات بالخلاء عن الصوارف والاشتغال عن العلائق عن انشراق
النور الالهي قلت والتجريد المذكور من لوازم النظر اذ هو وسيلة اليه لانه نفسه
كما توهم رأيت صاحب المواقف ذكر ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى ان الاكتساب
المجهولات بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم قالوا النظر ترتيب امور معلومة
على ما هو من يرى انه مجرد التوجه فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن
الامور ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات قلت ومن
احسن الحدود واوجزها ما ذكر الشيخ سعد الدين في اختصار الشمسية والمقاصد
وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول والمراد بالمعقول ما حصل عند العقل يقينا
او غيره مركبا او غيره فلا يرد عليه شيء مما مر مع اختصاره لا يقال ان من ... ما

يعرف بعض مقدماتها نقلية فيتخرج بغير المعقول كما انا نقول العبرة بتعقل الحجة وذلك
وهو لازم في كل دليل وما بالمعلوم في التقريب استلزم كذا في هذا كله عند الجمهور
واما الامام فالنظر عنده ترتيب امور تصور بعضها في الامر جريا على مذهبه في التصورات
انها لا تكتسب **قوله** من ان تقدم لا من كان صدقها يعني اما بالضرورة **قوله** وهل
الربط بين الدليل والنتيجة هكذا يورد كثير من الناس التقسيم وهو غير مناسب لان
القولين لا خبير بكلامه في التاثير ولا في التلازم ولم تقتض الا قوله لا ما ذكر قول
الامام لا ينافي قول الفلاسفة فهو حجة الربط اذ هو عقلي فيها وكذا قول الشيخ
لا ينافي قول المعتزلة اذ هو عادي فيما على ما ياتي تحقيق قولهم في التوليد ولذا نا
في هذا الثاني بحث فحق التقسيم ان يقال هكذا فهل النتيجة تحصل بالفاعل المختار
او بالتوليد او بالتعليل وعلى الاول فهل الربط عادي او للعبد وعلى الثاني فهل الربط
عادي او عقلي ونحو هذا وقد بسطنا هذه المذاهب في حواشي المختصر **قوله** لا ضد له
العلم اي لا ضد له العلم الخاصة وهي التي لا يكون معها شيء من لوازم الكل كالنوم والموت
والخاصة ما لا يجامع النظر كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به وسيأتي تقريبا وانما
قيد بالخاصة لان الضد العام لا يمنع من ادراك النتيجة كما تمنع من النظر على ما ياتي تحقيقه **قال**
قلت التقييد بنفي الآفة العامة انما يحتاج عند من يقول العلم بالنتيجة
يعقب العلم بوجه الدليل واما من يقول بتعقلهما معا فلا يمكن ان يكون هنالك آفة تمنع من
النتيجة دون ان تمنع من النظر **قلت** سيأتي ان الامام يقول بالتعاقب كما يقول
الاكثر وجه الدليل من جملة اجزاء النظر على ما سنذكر من البحث هنالك **قوله** والتولد في عرف
المتولد ما يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح ... بحيث قد يوجد
ليتم وقد لا يصح ان يعقب ... تولدت اجيب بان المراد بالفعل ما كان الفاعل ولذا لا يعقل
وجود حادث عن مقدور بغير تعلقه **قوله** وهو الصحيح لم يذكر في شرح المقاصد غير القول
ان هذا الثاني هو قول اكثر اصحابنا وان الاول قول لبعضهم واحتج له الامام بان من علم
ان كل متغير حادث وكل حادث له صانع علم بالضرورة ان كل متغير له صانع وكذا سائر
اللوازم مع ملزوماتها وقد اعترض على ان الربط عقلي بانه يعطل الفاعل المختار وكيف

ويكون

يكون واجبا للمختار وهو انه ان شاء فعل وان شاء ترك واجيب بان الملازمة بينهما عقلية
لا تنافي الاختيار بمعنى ان الفاعل تعالى ان شاء فعل اللازم والملزوم معا او تركهما لا انه
يفعل اللازم بدون الملزوم **قلت** وحاصله ان لا منافاة الا بين ما تتعلق به القدرة العقلية
ولا يوجب عدم تعلقها به عجزا كما في المحالات وهو ظاهر ولو توجه هذا السؤال لم يبق
لازم عقلي في الكائنات **قوله** للنظر الذي هو قال ثلاثة ابتداء وهو انه لم يتقدم
للنظر وتذكر وهو انه تقدم لها واستحضره وذكره وهو انه تقدم له ثم انه لا مانع
غير استحضار وكذا العلم مطلقا كما قال في شرح المقاصد عن الامام ان اول مراتب وصول
النفس الى المعنى شعور فاذا وقفت الى تمام فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استحضاره بعد
يقال له حفظا ويقال لذلك الطلب فكر ولذلك الوجدان ذكر فاذا علمت هذا فاعلم ان الشيخ
رضوان الله عليهم يشترون هذه الانظار كلها وما حصل عنها من فعل الفاعل المختار تبارك
وتعالى كسائر الكائنات واما المعتزلة فقد وافقونا على التعليم اما التذكري فيقولون
الحكم الذي هو سماع المعنى من غير اكتساب فلا تتعلق به قدرة واما التذكري فلم يشار اليه
التذكير وذا نوع لا يحاول الابتداء بالتوليد وقد علمت ان الفاعل ... التذكري والذكري
... عند انهم ... وان تشاركا في الشروع فيه ... قال ابو هاشم البكري وعدم ...
... ما اخر وقد الزمهم المخرج بان يقولوا بالتوليد في التذكري كالابتداء فيجامع
النظر وريثه وان هو ايضا بعد ابقاء اصل المولد في الابتداء فيلحقا على التذكري ليلتقي
واتفقوا على انه يجامع الحقيقة النظرية وفيه ضعف انظر ... في شرح المقاصد وفي
في شرح المعالم ثم اعترض عليهم بانهم اثبتوا التوليد النظر للعلم وهو في محل القدرة بمقتضى
قواعدهم فان **قيل** لا يسلمون انه في محل القدرة ضرورة انه غير مباشر بل تابع للنظر
قلت يلزمهم على ما يقولون ان ما فعله الفاعل في ذاته وبقدرته فمباشر وما خرج
عنها فبالتولد نعم انما يلزمهم النقض اذا قالوا ... اذا علموا اما اذا
كان من المتقي عندهم وكلامهم انه في غيره قبل وسياتي ذكر مذاهبهم في التولد ان شاء
الله تعالى واعلم ان ما مر في كلام الامام من التقسيم يقتضي ان النظر تابع للتذكر وهو كالنتيجة

عند الخصمان مستنقلان فيه ان قيل كلامه في مطلق العلوم لا في ما انكار الحقائق نحن بصدده لا
فلنا هو منه ابدا التفصيل ايضا كما لا يخفى نعم لا ينافي ما يكون الذكر من جهة تذكره هذا هو
المراد **قوله** على ما اجيبه اي على المعتزلة والى الفلاسفة وقد اعترض ايضا على الفلاسفة بان
العلم ضد الجهل بالمعنى والعلة تجامع المعلول حتما واجيب بان النظر هو احضار الصور
وترتيبها على الهيئة المخصوصة والعلم بصدقهما واحد فحصل العلم بذلك لا ان علة لحصول
العلم الشائع ما زاد عنه كذا لم يكن لهم لم استانسهم وحاصله الشوكتهم لا ابطال اصل
التعليل على ما ياتي ان شاء الله تعالى تحريره **قوله** على سبيل التاثير اي واما على سبيل التوليد
الذي عند المعتزلة كتعليل حركة الحجر بحركة اليد واحتراز والشبع ببعضه الخبز والنار لدخنه وفيه تعين
القول به **قوله** ذهب السمنية في الفاعون سمنية كعربية قوم في الهند دهريون قائلون
بالتناسخ وذكر الشيخ في شرح المواقف ان السمنية منسوبة الى سومنات وهم قوم
من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس وفي المقاصد عن
الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فلا ينكره السمنية مطلقا
وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن
تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق فقال
الشيخ وهذا اقرب بان يكون محل النزاع انه لا يمكن تردد في ان الحاصل منه في الالهيات
والطبيعيات [illegible] وفي شرح العلامة الحلبي في جواز افادة النظر العلم من السوفسطائية
اربع فرق العندية وهم القائلون بعلم الا ان العلم لشيء تابع لا صلا والعنادية واللاادرية والعندية
اما الا لينفحوا بين النقيضين قلت ان ما يلزمهم ان لو قالوا بعلم الاعلم لشيء اصلا واما
الا اردنا اللاعلم في الالهيات او نحوها فهم كالعرفي لا خوا والدعليهم سواد ولا انتفض
واما العندية وهم القائلون ان مفهوم الاشياء تابعة للاعتقادات كصاحب المرة الصفراء
يجد السكر مرا فالرد عليهم بانه تصريح بالفاسد بقدم العالم والغافل بحدوثه وفي ذلك
صدق النقيضين او ما في حكمهما وصاحب المرة انما وجد ما له كيفية السكر بكيفية جسم
عند الملاقاة قلت وهذا يلزمهم لو قالوا بصدق الاعتقادات كلها حقيقة والحق

حاصل الجواب ان الذي يشترطه هو
لا العلة ومعلولها في اصحابها بالذات وان
لم يجامعها بالزمان فانما عقيبه بالذات
فالزم

غلطهم

يشنع

يشنع به كلام الشيخ جلالي قال العندية هم القائلون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم
باطل بالقياس الى خصومهم وقد يقولون طرف النقيض حق بالقياس الى شخص وليس
في نفس الامر شيء يجزم به ولو لزمهم ارتفاع النقيضين كان الظهر واللاادرية هم القائلون
انا لا ندري شيئا لانا رأينا ارباب المذاهب يدعي احدهم الضرورة وينكرها الآخر وقد
اشتبه الضروري بغيره ما لا يحصى وثوقه بشيء منها ابدا ودعوا اذا بلا طمع في الخلافيات من
المذاهب منها ان المعتزلة تدعي حسن الصدق النافع مثلا ضروري والاشعرية تكذبهم
وان الفلاسفة تدعي استحالة اعادة المعدوم والمتكلمون يكذبونهم ويجوزونه الى
غير ذلك وعند السعد هم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم
جرا فالرد عليهم انا لا ننكر امكان الغلط في بعض الجزئيات من العقليات كيف وقد وقع
فيما سلموه من الحسيات كثيرا كرؤية الصغير كبيرا والعكس كرؤية النار في الظلمة
من بعد ورؤية النجم والساكن متحركا كرؤية الشط عند صاحب السفينة والمحرور مزاج
كالشراب الى غير ذلك انما الحق اجماع من الفلاسفة على عدم الوثوق بالمحسوسات وحصل
اليقين في المعقولات واما العنادية وهم المسلمون للمحسوسات والاوليات المنكرون
للنظريات وعند السعد هم القائلون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
مثلها او مقاومة مثلها في القبول فالرد عليهم انا لا ندعي افادة كل نظر للعلم بل
انه وهو المستجمع للشرائط المعتبرة في محله وانما في تحقيق افادة المستجمع لما
ذاك وانكاره مكابرة **قلت** ويظهر ان يرد ايضا على اللاادرية على ان السعد
ذكر على ما نقل عن تلخيص المحصل انه لا ينبغي ما في كلام العنادية والعندية من الشناعة حيث
اعترفوا بالشبهات فخصمهم اذ المشكوا فيما ادعوا شبهتهم في خلاف اللاادرية فانهم
اصروا على التوحد والشك فيما كل ما يلقى اليه حتى في كونهم شاكين فلا وغرضهم
حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه والمحققون على انه لا سبيل الى المناظرة و
البحث معهم لانه لا فائدة للمجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون
على انكار الضرورة ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال بالاثبات التزام لمذهبهم
من ان الضروري يكتسب فذاك بالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم [illegible]

وهو من الحسيات وبالعرف بعضهم وبعض اللذة وهو من العقليات وقد ادعى بطلان مذهبهم
وانتقاد ملتهم واما ان يصروا فيحرقوا او يضربوا اصطلاء لنار ... وانطفاء لنار
شعلتهم اهو نحوه في المواقف وحكى الكلام على ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
وقد قال قوم بعدم وجود هذا المذهب اصلا لان السفسطة مشتقة من سوفسطا
ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة فسوفا اسم للعلم واسطا للغلط والتلبيس ولا يبعد
ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
قوله وضرورة العلم بالبداهة نفي اشارة الى جواب سؤال عن الحكم تقريره ان الحكم بان
النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا والملازمة ظاهرة والثاني باطل بقسميه
اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولما اختلف بالخفاء والجلاء
وكلا اللازمين باطل واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور وتناقض
من حيث كونه معلوما لكونه وسيلة ومجهولا لكونه مطلوبا وتقرير الجواب انا نختار انه
ضروري ولا نسلم عدم الاختلاف وعدم الخفاء في الضروريات بل قد يختلف فيها بعض
العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعمى في نحوه يدفعها عن العوائق المانعة من ظهور الحكم
وايضا الضروري مما فيه كالمراد الخصم او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص كان نقول
مثلا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بنتيجته وهي العالم حادث فيثبت بعض
النظر يفيد العلم او نقول لا شك ان هذا التركيب لم يفد بخصوص مادته بل لهيئته
مادته وصورته فكل نظر كذلك يفيد والا لدار اصلا وقد عكس عليهم بعض الحكماء هذا السؤال
فقالوا لو افاد النظر لا يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لما ذكرتم من عدم الاختلاف
في الضروريات فان ادعيتم انه لا يفيد بالنظر فقد اعترفتم ان النظر يفيد العلم في الجملة فان
قيل فان قيل نحن نعتقد بانا لا نحتاج الا تصحيح العلم ولذلك لما احتججتم على الافادة
احتججنا على عدم الافادة معارضة الفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه لنا افادته
فيصدق كلامنا ان النظر يفيد العلم وان لم يصر كان لغوا ويبقى ما ذكرنا سالما عن
المعارض او يقضى بالوجوه شبههم التي سنذكرها ان شاء الله تعالى ورد ايضا في لبهم
اثبات النفي بالنظر فيه اثبات الشي بنفسه وهو محال بان المحال هو اثبات الشي

نفسه

[هامش: ... لا يرد علينا منهم ... علمهم في ... القلب ... فقولوا ... لا يفيد العلم اما ضروري او ... مثلا]

نفسه بمعنى ايجاده نفسه واما بمعنى التعلق فلان الصفة تتعلق بالشي بنفسه وعلى غيره ...
فان الصفات التي لا تؤثر كالعلم تتعلق بغيرها وبنفسها وكذا قول القائل مثلا خبري كله
صدق فانه يتعلق بجملة اخباره ومن جملتها هذا الخبر فقد تعلق الشي بنفسه والمنكر
كذا انما هو الصفات التي تتعلق ولا تؤثر فيصح تعلقه بنفسه بخلاف ابطالهم افادة
النظر للعلم بالنظر فانه ابطال الشي بنفسه ولا يصح كقول القائل خبري كله كذب
فان كان كله كذبا صدق هذا الكلام وان كان كله صادقا فبعضه كذب كذا في
هذا الكلام قوله الاستبعاد والتجربة هو بالرفع عطف على الضرورة للعلم قبله اذ ا
ثبت منه ابطال علم ان انه لو كان نجعل هنا افادة النظر العلم ضروريا وتقدم له ما نجعله
حيث ذكر التوقف على النظر فيه ويندفع التعارض بان يكون ذلك عند المعتزلة
كما قيل به هنا ايضا ويكون اشار الى خلافهم كما قررنا هنا في جواب السؤال والاشد انه قد
وقع النزاع في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري او نظري على قولين ذكرهما في المواقف
وعزا الاول الى طائفة منهم الامام الرازي والثاني الى طائفة منهم امام الحرمين وتقدم
تقريرهما قوله وما احتج به المنكرون في اشارة الى ما ذكروا من الشبه احدها ان
افادة النظر العلم في الالهيات لان شرطه وهو التصور منتفيا والتالي باطل
اما الضرورة فظاهره واما كذبا فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور
الحقيقة ق واجيب بان الرسم قد يفيد وان لم يستلزم ولو سلم فحصول التصور كاف
ثانيها ان اقرب الاشياء الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيه
الخلاف ولم يحصل الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة متسارية فيه او
جوهر مجرد متعلق بالقلب او جزء لا يتجزأ فيه فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر
وعجائب المركبات وابعد كالمجردات واما الالهيات من مباحث الذات والصفات ق ا
اجيب بان ذلك انما يدل على الصعوبة كما قررتم ولا يدل ايضا على نفي الافادة بالكلية
عن بعض ما ذكرتم بان المراد الاقرب الى الادراك لا الاقرب المسافة ثالثها ان العلم بان
ذا عقيده الحاصل عقب هذا النظر علم ان كان ضروريا اقتضى ان يقع ويكفي بعد
ذلك الخلاف واللازم بقسميه باطل لان كثيرا من النظار يقع اثر نظرهم ... الجهل

[هامش: ... وقد ... القلب مجرد الروح ... لا ... هو الهيكل ... بالانزاع ... جزء النفس ... العلم ... الالهيات ...]

وان النظر بما يفضي له خلاف ما حصل له اولا ولذا اختلف المذاهب **قال** كان نظر ما
اقتضى الى نظر اخر فيعيد العلم بان هذا علم ويتسلسل **و**الجيب بانا نختار انه ضروري
ولا نسلم وقوع ما ذكر او ظهوره اذ الخلاف في الفرق الصحيح ولا نرد الخرق فقط
او صحيحه ولا نسلم افتقاره الى نظر اخر بل هذا النظر بعينه يفيد العلم بالصحة
ويفيد انه لا علم لا جهل او ظن ويفيد انه لا معارض اذ لا يتصور الصحيح انه
معارضا بعضها ان النظر مشروط بتقدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل لكن لا
بل لو كان مستلزما له لما كان مشروطا بعدمه لامتناع كون الملزوم مشروطا بعدم
اللازم **و**الجيب بانه مشروط بعدمه ابتداء ومستلزم له انتهاء ولا اشكال
... ان العلم بوجود الواجب هو اساس جميع الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر
لان النظر يستدعي دليلا يغاير امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او
العلم به فان كان الاول لزم من انتفاء الشيء ضرورة انتفاء العلم بانتفاء الدليل
وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل الا يكون دليلا **و**الجواب انا لا نعني بكون
الدليل مغايرا للشيء انه يغاير وجوده على ما تقدم ان العلم بل انه بحيث متى وجد
وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لوجوده
والعلم به مستلزم للعلم به ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولا ان عدم
النظر فيه يقتضي انه بحيث اذا نظر فيه لم يدل وهو ظاهر وبهذا تبين انه لا اشكال
في وجود الباري واثباته بالبرهان والحكم به على الباري تعالى ولذا لا يمكن اثبات ما
حكم للباري مع الشعور بوجوده وكيف يجعل الوجود هو على ما يشترط ذا لنا
انا اذا تعقلنا ان للصنع صانعا اثبتنا له ما ينبغي له ومن جملته ذلك الوجود ضرورة
ان الشعور بالصانع لا يتوقف على الشعور بوجوده كما اتضح التشويش وتنجيس
وجوده والغفر والجنة والنار ونختلف في وجودها ولهذا الذي ذكر النقص
قول الشيخ في الوجود وانه عين الموجود وذكر انه رد مذهب الشيخ بان وجود
الباري اذا كان عين ماهيته وماهيته غير معلومة فكيف يمكن اقامة الدليل على
اثبات ما ليس بمعلوم والمحكوم عليه لا بد ان يكون متصورا معلوما قال وهذا ضعيف

ورنا

فانا قد اثبتنا له ماهية مخالفة لسائر الممكنات وان لم يعلم ما به تخالف سائر
الممكنات ضرورة توقف وجود الممكنات على مقتض يخالفها والا لافتقر الى ما افتقرت
اليه ودار او تسلسل هالنيشي وقد يعلم الشيء تارة من حيث ذاته وتارة من حيث توقف
ما علم ثبوته عليه وبالوجه الذي اثبتوا له ماهية تخالف سائر الممكنات يثبت
له وجود يخالف سائر الموجودات **قوله** هويته الخ هوية الشيء ما به هو هو
وهي ماهيته بعينها ايضا ان الماهية ان اعتبرت بقيد التشخص سميت ذاتا وحقيقة
والا بقيت ماهية ان الحقيقة بل ماهيته ولو اعتبرت مع قيد التشخص سميت هوية نسبة
الى هو كالانسانية نسبة الى الانسان والماهية نسبة الى ما لانها تقع في جواب
السؤال بما وتقلب الهمزة هاء والياء مشددة وهذه كلها مصادر توخذ من اسماء دالة
جامدة وغيرها **قوله** يعقب العلم بوجه الدليل اعلم انا اذا لاحظنا مقدمتين كقولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع فمجموع المقدمتين هو الدليل عند المناطقة واما
المتكلمون فالدليل عندهم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
كالعالم في هذا المثال والمدلول هو كون العالم اذا نظر فيه ادى الى المطلوب ووجه
الدليل هو الحدوث ووجه الحدوث في المثال او امكانه من جهة يتوصل الى
المطلوب والمدلول هو ثبوت الصانع قال في شرح المعالم وهل يكون العلم بوجه الدليل
والمدلول معا او يستعقب العلم بوجه الدليل العلم بالمدلول للعلماء فيه تردد وكذا
هل يتعلق بهما اذا اجتمعا علم واحد او علمان متلازمان فيه خلاف **و**ارد على من زعم
ان العلم بوجه الدليل يجامع العلم بالمدلول ان ما صلح على وجه الدليل من جملة النظر
والنظر ينافي العلم به فلا يصح ان يجامعه وانما يستعقبه **و**اجيب عنه بان
هذا القائل لا يقول العلم بوجه الدليل من اجزاء النظر بل يقول ان النظر ينتهي عنده
اي انه وتحقيقه ابدا على ما يستبعد من شرح المقاصد انه وقع الخلاف في ان وجه الدلالة
هل هو عين المدلول او غيره وعليه يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا
على انه عينه فيعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره وهو الحق ابطل الاشتراك
فيقع علمان يتعلقان بهما ثم هذا ان العلمان ان قلنا بان العلم بوجه الدليل من جملة

انهم تعاقبها والانعقاد بها وقد تبين بهذا انا متى جعلنا وجه الدليل
هو عين المدلول فهو خارج عن النظر حتما لان المدلول خارج ومتى جعلناه غيره
احتمل وعكس هذا المعنى وهو تعزيز كلام المص انا متى جعلنا العلم بالمدلول
يعقب العلم بوجه الدليل فوجه الدليل من جملة اجزاء النظر ولا يتصور نزاع حينئذ
بان هنا علميه وان جعلناهما متغايرين فوجه الدليل خارج عن النظر وحينئذ
اما انه عين المدلول فليس هنالك الا علم واحد او غيره فعلمان وهذا معنى كلام
المص لان القول بعدم التغاير وبعضهم يعبر بان العلم بوجه الدلالة هل يغاير
العلم بالمدلول اي لا شك ان وجه الدلالة والمدلول متغايران قطعا وقوله
المص وعليه فحصل بعلم واحد بناء على انه يحصل معه دفعة واحدة هل بعلم واحد لا
واما لا انه يعقبه فلا بد من علمين لما قررنا كذا ابدا وهو كلام **قوله** كانه راج
المعرفة قد علمت اي الحجة ان كانت قياسا فلا بد من مناسبة بينها وبين الحكم
بان تشتمل عليه وهو معنى الاشتمال الكلي على الجزئي كقولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فان الاوسط الذي هو الحيوان مشتمل على الاصغر الذي هو انسان
والانسان مندرج فيه وهذا معنى اندراج الاصغر تحت الاكبر كما ينسبونه الى الدوام
من النظر اذا احدى القضيتين من حيث انها قضية مندرجة تحت الاخرى والا ان
معنى اندراج الاصغر تحته الاوسط يحمل عليه كليا وان لم يكن اعم منه كما ذهب
اليه البعض اذ معنى اندراج الشيء في الشيء شمول ذلك الشيء له ولغيره كاندراج
الانسان في الحيوان والانسان في البشر وصحيح ان الاوسط قد يكون مساويا
نحو الانسان ناطق وكل ناطق حيوان فيه الاندراج ولذا قال البيضاوي في الطوالع
ان استدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الكلي ... فقياس والجواب
ما قال الدولي تبعا للسيد تبعا لصاحب المواقف ان مرجع الضمير الى استعمال
الحكم على ذات الاصغر من مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا يعني لان ماهيته كل شيء
اعم عارضه مطلقا اعم منه وان كان مفهوم الاوسط مساويا فالمثال الاسلوب
بل وان كان اخص نحو بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق فيكون الحكم في احوال

لافتراقات

لافتراقات الشركة بحيث يستدل بعموم الاوضاع والتفاريع على بعض واما
في الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي
امر محقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فمتحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه
وكل ما انتفى لازمه منتفي ثم انه تحققت صورة الاندراج فلا بد من التعمل لرد ما
حكي عن حجة الاسلام ان مناط القياس هو اشتماله الذي تحصل به النتيجة بالفعل
لا بالقوة التي تكون الامارة ابدا وقوله انما يحتاج اليه اذا لم يصح الا احدى المقدمتين
واستدل له عليها بقولنا ان البعض لو كان شرطا لكان قضية اخرى تنقل الكلام الى
التئامها بالمقدمتين فيقتضي ما لا نهاية له وذلك باطل لان البعض ليس قضية اخرى
بل علمه لما قرروا معنى المنطقي في الالتئام حتى تتسلسل **قوله** من ملاحظة الترتيب
والهيئة لم يتعرض لها الاصبهاني في شرحه الطوالع مع انهما عنده في شيء
واحد فيستغني باحدهما عن الاخر ويصح ان يريد بالترتيب ما يرجع الى المادة
وذلك انما تنوع عنه الاشكال وبالهيئة ما يرجع الى الكمية والكيفية وبه انما تتنوع
ضروب الاشكال والخطب سهل واعلم ان هذا الكلام موافق البيضاوي واحتج له على
راي ابن سينا وحاصله ان انتاج الاشكال مختلف جلاء وخفاء بدليل انا نرى شكلين
يتركب كل منهما من مقدمتين بعينهما مع كون انتاج احدهما جليا والاخر خفيا
مفتقرا الى بيان وما ذلك الا لكون هيئة احدهما قريبة الى الطبع يتعجل له ابانة
والاخر بعيدة لا يتعجل لها الا بتنبيه او بيان قال صاحب المواقف وفيه نظر لاختلاف
اللوازم فقد يكون انتاجها لبعض الحد من حيث ان الاشكال تختلف مقدماتها و
نتائجها وقد تختلف النتيجة مع اتحاد المقدمتين كما في الاول والرابع اذا امكن
فيهما اتحاد المقدم فان النتيجتين فيها عكس فجاز ان يكون الاختلاف في
الجلاء والخفاء لذلك اي الاختلاف للوازم والملزومات او كليهما لان التلازم قد يكون
بينا بين امرين دون امرين اخرين وانما يتعين ما قاله البيضاوي لو لم يقع في الاشكال
الاختلاف الا في الهيئة **قوله** لعدم تمامه في اي الضرب الاصل من مقدمة وتخرج فصل
التوسط وعدم التمام شامل لمجموعه الاختلاف فيه من اشتراط صورة او مادة او غيرها
فهو اعم مما بعده الا انه مخصص بما ذكرنا **قوله** وكذا ان كان تخلف نتيجته اي جعلها

يستلزم شيئا اتفاقا وهذا الاتفاق في هاذه الصورة ذكره الجعبري والسيد في المواقف الخلاف وانها ثلاثة مذاهب الاول انه يستلزم مطلقا كان او جزئيا وهو للامام الرازي الثاني انه لا يستلزم مطلقا وهو راي المحققين الثالث ان كان العلم لماديته يستلزم ولا فلا نعم لا استلزام مع فساد الصورة واما الفساد قوله وهو الصحيح لي جعل السعد في شرح المقاصد خلافه وهو انه لا يستلزم شيئا اصلا اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فلانه قد يستلزم وقد لا يستلزم يعني ان النتيجة قد تكذب مع كذب المادة وقد تصدق وهو الظاهر ولقائل ان يقول ان اللزوم المذكور ان اريد مجرد النتيجة فلا خفاء في ان القياس الصحيح الصورة يستلزم النتيجة الصحيحة وان بطلت المادة سواء صحت المادة ام لا ولا يسع التكلم انكاره وان اريد الجهل كما هو العبارة فقد يستلزم ولا يستلزم ولا يسع المنطقيين انكاره فانه ليس كلما كذبت المادة كذبت النتيجة بل قد تصدق النتيجة مع كذبها معا كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان او كذب احدهما كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد وقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق واذا كان الجهل تارة يلزم وتارة لا يلزم فلا ينبغي ان يجعل لازما على ما عهد في المعقول من ان اللازم هو ما لا ينفك عن الملزوم فكان الخلاف عند التكلم لا يكن لا يخفى ان المنطقيين لا يجعلونه وما حكاه الجعبري عنهم وتبعه الشيخ في ان الفاسد المادة يستلزم الجهل لم يوجد عن احد منهم ولو كان هذا المذهب لكان مشهورا عندهم لا قولهم في تعريف القياس قول مولف من اقوال متى سلمت او اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وهو ان دخل فيه الصحيح المقدمات والفاسد ما لا الكن انما يدل على ان النتيجة لازمة عند صحة الصورة حتما صحت المادة ام لا اما ان تلك النتيجة حق او باطل فلم يتعرضوا فيه في التعريف وقولهم ان النتيجة هي بحسب المقدمات معناه انه لا يعلم صدق النتيجة الا عند صدق المقدمتين معا اما عند كذبهما معا او كذب احدهما فلا يلزم صدقها نعم عني المنطقيين بيان عدم الجزم في لزوم النتيجة بنفسها من غير البرهان كما قاله ابن الحاجب في مختصره لا ملخص ان البرهان منه قطعيا وظني فالامارة يعني جاز دونه في استلزام مطلق او اعتقاد دينه ان لم يمنع مانع اذ لا يعتبر بين الظن ولا اعتقاده وبين

(م)

امر يقتضي عقلي لزوم الجامع فيلزم موجبه واقره العضد والسعد وقد قال الشيخ ابن مرزوق رحمه الله تعالى في شرح الجمل عند تعريف القياس انه لا نسلم انه يدخل فيه القياس الفقهي لان القياس هو المستلزم للنتيجة بذاته وهو كذلك المستلزم والقياس يحتاج الى تسليم مقدماته او هو ضعيف وقال السعد في حواشيه على العضد عند ذكره الامارة لا تفيد فضعيف كالبرهان قوله فان قيل فقد اعترض على المنطقيين على قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه شاملا للبرهان والظني والشعري والسفسطي قلنا نعم لا كن مع زيادة قيد وهو تقدير التسليم وذلك انهم قالوا هو قول مولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فالمراد اللزوم في الكل انما هو على تقدير التسليم اذ وهذا القول يلوح منه ان التفصيل في القياس يشمل البرهان وغيره هو باعتبار ما يقع في نفس الامر من التسليم وعدمه وانما الحقة في تعيين حقيقة التسليم وهي حاصلة في كل قياس صحت صورته فيلزم النتيجة في الجميع وهاذا انما يستقيم بعدم الخلاف في التحقيق على ان ابن ابي شريف اعترض كلام المحشي حيث ذكر ما تقدم عن العضد من ان الامارة لا ارتباط لها بما يفيد لانه قد يزول المعارض مع بقاء سببه فقال فيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن الى قيامه بان الظن المترتب القياس عقب نظره فيكون مرتبطا به ويجري فيه قول اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى ان زوال الظن بعد حصوله يظهر به عدم ثبوته لا انه لم يحصل عقب صحيح النظر فليعلم اه وهو ظاهر ومثله للقاني وبالجملة انه كان كلام الجعبري والمصنف في هاذا الفن واعتراضهما على درج هاذا لا ما عني ان بعض الحدود فيما نحن فيه ويمكن ان يجري الكلام على ظاهره لتعلقه الى هاذا المعنى يكون استلزام الشبهة للجهل المحكي عن المنطقيين بناء على ان النتيجة لازمة وحينئذ يلزم الجهل في الصور التي تكذب فيها النتيجة وغيرهم لا يقول بلزوم النتيجة فيها اصلا فلا يلزم الجهل تلو قوله عقيب نظره في شبهته يعني كنظره في شبهة المجسمة فتوهم ان الله

تعالى حسنة ثم نكر في شبهة النصارى فتوهم ان الله تعالى صحبة قديمة وبيقع لـ
الشك في الجسمية او معنى وكلاهما باطل ولا يصح في عقيب يتصوره الا **قوله**
لا العلم بالربط بينهما هو متعقب على اعتقاد اي انما انتهى عنه اعتقاد صدق
نتيجتها لما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما اي بين الشبهة والنتيجة بل يعلم
انتفاؤه وبطلانه وانها منتجة وللازم يعتقد حال العلم بفسادها **قوله** تعالى فيما ليس
هو كما هو ان كان ما اعتقده من الشبهة لا اولى فقد ذهب وخلفه الشك واما
ان بقي حتى قابله الشك فهو شك بلا شك وهذا هو الظاهر نعم يقال كلامه
يقتضي ان الشك في الشبهة اثر اخرى على النقيض يعود الى الشك ابدا وفيه نظر
لان الناظر في الشبهة ان اعتقدها حقا وان انتجت يعتقده ويصمم عليه وان كان
(في البرهان)
بالجهل لا يلون بعضهم ويبين الناظر فحروف انه لا يرجع ولا يتشكك ولو نظر في
شبهة اخرى وان شك في انها حق الى الشك اولا في نتيجتها ولا حاجة الى الثانية
وان رآها باطلة او لم يعرف وجه انتاجها فلم تؤد الى شيء اولا نعم فيه تعبير ثم اولى
كما لا مر وتعبير الثانية كما لنقيضه فيحصل الشك منهما حينئذ لتقاوم الشبهتين
قوله بجواز الشيء الى المختلفات اي يجوز ان تكون حقيقتان يشتركان في لازم
واحد ايجابي او سلبي ضرورة جواز كون شيء اعم من شيء يصدق عليه وعلى غيره
كما تشترك الانسان والفرس في الحيوانية وفي سلب الحجرية مع تباينهما في انفسهما كما
تقرر في انتاج الشكل الثاني وعن الدليل والشبهة وان تخالفا من حيث اشتراكهما
الضرورة ولا تتعدد ابينهما في الاول دون الثانية يجوز ان يشتركا في استلزام النتيجة
فان قلت اذا كانت الشبهة عندهم هي ما اشتمه امرها على الناظر
بكونها دليلا وليست دليلا فما الفرق بينها وبين الدليل بما ذكر فيه نظر كان
اشتراك الضرورة حينئذ في المقدمات كما دان يعتقد الناظر في كل منهما سواء كان
من الباطن الخارج اولا اذ لولا انه يكون مقدمات الشبهة ضرورية او منتهية اليها
ما ظنها دليلا لا يقال المراد الضرورة في نفس الامر لا باعتبار الناظر لانا نقول لو كان
كذلك لم يتعقد دليل لمرادنا من مرتبة تنتهي اليه المقدمات لا ويمكن ان تكون نظرية

بعبارة

باعتبار تخصص الخبر بلا معنى حينئذ الا الكلام لان الضرورة والنظر مرجعهما الى الدال
لا الى نفس الامر لا يقال لعل المراد ان مقدمات الدليل لا بد ان تكون حقا دون
مقدمات الشبهة لانا نقول حينئذ لا يعرف ما يكون من الدليل بل لا يتم ان يعلم
اذ لا معنى لانتفاء الذكر حتى ولا انه لا وجه للعدول عن التعبير بعين الدليل وكان
الشبهة حينئذ تكون هي ما لا يشتركها فيه حقيقة المقدمات سواء كانت حقا ام باطلا
ولا يخفى فساده وقد اعتقها التعبير بالدليل قلت لا يلزم من عدم تعرضه الى الفرق
بين الشبهة والدليل انه لا يعرف غيره فنحن نعلم ان مقدمات الدليل قد تكون حقيقة
ضرورية او نظرية مستدلا عليه وكذا الشبهة ولا علينا في السكوت الجواب **قوله**
واعلم ان المنفي في الشيء لفظ عبارة كثير من المتكلمين انه يشترط الشيء بعد شرائطه
الانتاج وشرائطه العلم من الحياة والعقل وعدم النوم وعدم الغفلة ونحو ذلك
شرطان احدهما عدم العلم بدليل الشيء اذ لا يتوجه النظر الى تحصيل الحاصل الثاني عدم
الجهل المركب لما قال السعد اما الاول فالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك على
ما هو راي ابي هاشم والجهل ايضا (اي المركب) وقد الجزم ينافيه فظاهر واما الثاني فالجهل المركب
ضارب عنه لما لا يكون مع الاعتقاد على ما هو راي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع
الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان النظر يمتنع ان يكون يمتنع ان
يكون شاكا اهـ واعلم ان الامور الاولى التي هي شرائط العلم مطلقا ففي الجهل او هو
الموت والجنون والنوم والغفلة ونحو ذلك هي اضداد العلم لان ذكر الضد والملكات
عامة لا نشاء ثم النظر وغيره وقد علمت ان النظر فيه لا يجتمع معها لا بد اضافة
بل والغير والاخيران اللذان هما شرطان في النظر خاصة فقابلهما وهما العلم بالمطلوب
والجهل به هما الضدان الخاصان بالنظر وقد علمت ان النظر فيه معهما يختص بالنظر
اما مع الاول فلعرضه موجودا واما الثاني فلان الناظر متردد اذ البعض نفى الاضداد
العامة عنه ولما يستشعر غيره من العلوم فيشتغل الا اكتفي بالجزم بنقيضه لا يعود شيئا
ومن ثم كان التضاد كما مر **قال فيه** ان تعميم النفي يوجب انحصار المنظور
فيه فنكر لانه بالنسبة الى العلم يقتضي ان يرفع من العالم ذهول عن المعلوم وكذا

وعلى هذا الايجاب وعليه الشارح
من المقدمة بناء على مقابلة ح

الجاهل جهلا مركبا يقتضي ان نقيض المجزوم لا يبقى خاطرا بباله وهو باطل قلنا
توسع في العبارة ولو شاكل التعبير كما في القسم الاول كان احسن على انه لا اشكال
اذ لم يشتركا في دوام لاحقا فان قلت نعم ولا كلام في هذا بل العلم والجهل حتى
يجعلهما موجبين قلت الدليل لا يستلزم ذلك فان قلت هو صحيح في العلم على بحث فيه
لا في الجهل فان من جزم بشيء لا يدل على ان نقيضه يجب ان يخطر بباله قلت
الجزم مسبوق بالتردد ومن لوازم التردد خطور النقيض اذ به يتحقق وفيه نظر
اذ لا يلزم سبق التردد ولو سلم في صورة فالكلام انما هو حالة الجزم والخطران
بعد ذلك وكل ما يوجب جواز اخطار النقيض صحيح وهاهنا بحث وهو ان خطور
نقيض المجزوم به ان كان ينفي معه المجزوم به فلا مضادة وان كان يذهب كما يعرض في
الشك والظن فلا جزم وجوابه ان المضادة انما هي مع النظر وغفلة الذهن عن
المجزوم به حال الخطور بنقيضه لا يوجب تخلخله كما لا يخفى **قوله** اعني المركب
ايضا اما البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه والجهل في هذا لا ضرار يطلق في شيء
من المتكلمين ابناه على ان الجهل هو تصور المعلوم على خلاف ما هو به واما المتكلم على
ما اشتهر من ان انواع الجهل المركب وقد قلنا ايضا بعد هذا في قوله يضاد
العلم وجملة اضداده لوضوح المقصود **قوله** فالنوع هذا الجواب السؤال
الشعور وهو ان العلم بالمجهول كيف يضاد النظر مع ان العالم بالشيء يبتغي فيه ثانيا
بدليل اخر جوابه ان النظر في الدليل الثاني لا اختيار له لا انه وهو غير حاصل واعترض
بانه وان كان لا اختيار له لا انه لم يتم بنتيجة اذ النتيجة فلا يلزم لذات النظر
متميز وكان الحصول بذات النظر لازمه وقد اجيب ايضا بانه متى نظر في الدليل الثاني
بعد علمه الحاصل عن الاول ذهب لاشتغاله بالنظر بغيره قلت بمعنى انه يغيب الاول عن
ذهنه كما انه لو كان لا يوجب ذلك لا اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان النظر في دليل
البرهانية مثلا بعد معرفته يكون غير موجب للنظر فيه وقد استشعر انما يلزم
السؤال لو طلب بالدليل الثاني العلم او الظن لا غرضه بصورة النظر لغرض اخر عارض
الى النظر كزيادة الطمأنينة فان تعاضد الادلة او التعلم بان يكون ممن يحصل له

استغراه

استحواذ القبول باجتماع الادلة دون كل واحد وبهذا الدليل ومن ذلك بان ربما
اذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل لبعض من دليل ولبعض من دليل اخر وربما
يحصل من اجتماع كما في الامتاعيات **قوله** وهل على الخطر لهو كلام العصري وابن
صفر قول شيخه تقي الدين قال في شرح الارشاد ما معناه اما العلم والجهل فلا يشك في
مضادتهما للنظر واما الشك فقد رايت القاضي في بعض كتبه توقف في مضادة النظر للشك
ثم قال عن الامام وجه مضادته للشك ان الشك لا بد ان يتعلق بمتعلقين ومن نظر
فقد اضرب عن احدهما فلا يتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معا وقال الفاضل كل
نظر ضد لما يجتمعان وقال الامام يمتنع اجتماع نظرين على ذات اما كونه نظرا او نظرين
بباله نقيض مطلوبه فليس بممتنع عقلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره في احد
الامرين اضرب عن الاخر فلا يقتضي هذا ابطال المضادة فليس فيما ذكر ما يقتضي مضادة النظر
للشك ثم فيه قوله انه يضاد العلم وجملة اضداده او وقد بان لك منه التردد وفي تنبيه
انه حكى وهو الظاهر **قوله** وجملة اضداده يعني على احد شقي التردد كما مر وكان وجه
هذا الاصل لا وقد علم ايضا ان الجهل البسيط ليس بداخل ولم ينبه عليه الشيخ امر وقال
اليفرني في شرح البرهانية النظر يضاد العلم وجميع اضداده وهي الشك والظن والوهم
والموت والنوم والغشية والغفلة والسهو والذهول والنسيان والسكر وقال القطب
الدين المصري النظر له ضد من جنسه وضد من غير جنسه فالاول كالنظر في ثبوت
الصانع وفي حدوث العالم لا يجتمعان لانه متى توجه الذهن الى احدهما تعذر استحضار
الاخر وهذا مذهب القاضي والثاني كالعلم واضداده اما مضادته للعلم فلان العالم
بالشيء لا يطلب حصوله لاستحالة طلب الحاصل ولا نعني بالضدين الا ما لا يجتمعان واما
مضادته للجهل اعني الجهل المركب وهو الذي يجهل ويجهل انه يجهل ويعتقد انه عالم
فلان المعتقد لحصول الشيء لا يجد من نفسه طلبه فلو نظر الوجه يضاد اعتقاد
المقلد واما الجهل البسيط وهو عبارة عن عدم العلم بالامر من غير اعتقاد لضده وقيل
هو الذي يجهل ويعلم انه يجهل فجاز ان يجامع النظر فيه واما مضادته للشك فلان الشك
استرابة بين معتقدين لا مزية لاحدهما على الاخر ومتى نظر في احدهما لا يبقى بباله الاخر

[illegible]

ذاك فلا ينبغي حقيقة الشك فلا وبهذا الوجه يضاد النظر والوهم فلا فائدة في
الذي اقتصر اختلف العلماء في أن الشك والنظر هل يتضادان النظر أم لا فالمنقول
عن أبي إسحاق والأشعري أن النظر يضاد الشك والنظر واحتج بأن الناظر
كالساعي والشاك كالواقف وبينهما تناف فلذلك القطب والحران النظر لا يضاد
الشك لأن الناظر في أمر ثبوتا أو انتفاء في الأعم والأغلب يكون شاكا إلى أن ينتهي وأيضا
وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا لكان ذاهلا عن المطلوب أو جاهلا به جهلا مركبا
أو عالما ولا اقسام كلها متضادة للنظر فوجب أن يكون الناظر شاكا واختلف
القائلون في أن الشك هل هو شرط في النظر ابتداء وإليه ذهب أبو هاشم أم لا وإليه ذهب
الغير لوجود النظر بدونه ولأنه لا يبعد هجوم النظر على النفس من غير شك في المطلوب
وأما الموت فيضاد النظر ضدية النقيض لأن الحكم مشروط بالحياة وأما النوم وكذا
الغشية والإغماء والسكر والجنون فكذلك أيضا لأن النظر مشروط بالعقل ولا يجتمع مع
زواله وأما الغفلة فتستدعي مقتضاها عنه ومضادتها للنظر مضادة النقيض لأن
النظر يستدعي إرادة المنظور فيه والغفلة تضاد العلم فهي تناقض الإرادة فلا يبعد الذي
يضاد العلم التشبيه والشعور فلا والذهول هو الشعور فيهما معنى ذلك فيجوز بعد أ
أن النظر في الشيء كما ينافي العلم به ويضاده فهو يضاد جملة أضداده أو مخصصا
قال فإن قيل إن ضاد النظر جملة أضداد العلم وهو منها فهذا نقيض فلنا
القصود واضح والسؤال ملغى **تنبيه** جميع ما ذكر تبين أنه ينقسم ثلاثة
أقسام قسم لا يعارض النظر ويكون عقبه وقسم يعارضه ولا يكون عقبه وقسم لا
يعارضه ولا يكون عقبه فالأول كالموت والنوم والنسيان ونحوها من الأضداد العامة
والثاني كالعجب والتسبيح والثالث كالجهل المركب والنظر والشك **قوله** غير ما قبله
يحتمل أن يريد بالذي قبله القول السابق لأهل التشهيد وهو وجوب النظر وأشار إلى
التوحيد بينهما باعتبار المقصد والوسيلة ويحتمل كلام قبله والأقوال كلها
دائرة على الوسيلة **قوله** لكثرة الحث عليه لا يخفى أن تكرر الحث على النظر إنما يعين
وجوبه أخذا بظواهر النصوص ولا يعين أوليته المقصى مطلوب الاعم والاستقراء غير

بظاهر النهي ولا أن يريد تعليل مجرد الاقتصار عليه في هذا الكتاب لا تعليل الأولية ويريد
أنه لما حث عليه كثيرا تبينت أهميته وأنه هو الواجب التقديم أو نحو هذا من الا
عتبارات ثم إن الشيخ تعقب ابن المقترح وغيره ضعف هذا القول علته بأنه إن أريد
العناصر فليس مقصدا إلى المعرفة وإن أريد الوسائل ففي المقصد ما لا يخفى **قوله** وأقرب
ما قيل فيه أشار إلى أن فيه أقوالا أخر وقد أنهاها بعضهم إلى اثني عشر منها الستة
المذكورة السابع ما بان الشك لما يلزم التاسع اعتقاد وجوب النظر العاشر
التقليد الحادي عشر وقيعة الوقف الثاني عشر التخيير بين المعرفة والتقليد واعلم
أن النزاع في الواجبات مشعر بمتعلق يخفى عن البحث بلا تحصيل به **قوله** وإن كان
بغير معلم أي ما حصل من الاعتقاد الصحيح عن النظر فهو معتبر به وإن لم يستند إلى معلم
ولا نزاع أن المعلم محتاج إليه في التعليم ولا رشاد إلى الفكر وكيفية النظر على
سبيل الاستعانة لما ذكروا أن نظر البصيرة كنظر البصر وكما أن نظر البصر محتاج
في تمييز الأشياء إلى ضوء الشمس أو المصباح مثلا كذلك نظر البصيرة يحتاج إلى ضوء
التعليم والمعلم كالمصباح ولذا يعسر تمييز الغفلة بدونه غالبا ولا من طاب حقا بهداية
الله تعالى على غير معلم كما عند الجمهور وعن الواقفية بلا واسطة وأشار إلى أن
منهم من قال النظر بلا معلم لا يفيد العلم أصلا ورد عليه بوجهين أحدهما أن حصول العلم
إن توقف من قبله لزم الدور وإن تعين بالعقل فيغني به أيضا وأجيب بأنه قد يضع مقدمات
يعلم منها صدقه الثاني أنه لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم إلى معلم وتسلسل وأجيب
بأنه قد يكفي لكونه مؤثرا أو يحتاج وينتهي إلى النبي قال والمعتمد في الرد عليهم الضرورة
بأن من علم مقدمات حقيقية على شرائطها حصلت له المعرفة ومنهم من قال بتعيين
الإمام ... قال الرد عليهم بالإجماع قبلهم **قوله** ستة
أقسام وجه الحصر أن القضايا إما أن يكون تصور طرفيها بعد شرائطها من ...
وسلامة ... كافيا في حكم العقل إما أولا البديهيات وتسمى الأوليات والثاني
ما يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل يعينه على الحكم أو إلى القضية أو إلى كليهما والأول
الحسيات لاحتياجها إلى الحس والثاني إما أن يكون ذلك الأمر لازما ومع القضية

وتسما قضايا فيها اعتاده امعها لا انضيل في ادلة القياس الخفي الى العرضية واما ان يكون
غير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فالحسيات والاوليات والضروريات
بالتجربيات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات لانه انضم الى العقل
سماع الاخبار والى الغضبية قياس خفي وهو ان هذا الامر لو لم يكن حقا لما اخبر به هؤلاء
الجمع وكذا في المجربات لانضمام تكرر المشاهدة الى العقل والقياس الخفي الآتي وهو
ان الاشياء المتكررة على وتيرة واحدة لا بد لها من سبب تنبيهات الاول
جعل المصنف المبادئ اليقينية ضرورية هو على المشهور عند الجمهور وجعل كثير من العلماء
الحدسيات من قبيل الظنيات ونازع بعضهم ايضا في كون المجربات من قبيل اليقينيات
وانكر قوم من الاوائل الحسيات كلها وحصروا اليقين في العقليات وقوم انكروا البديهيات
والسوفسطائية انكروا البديهيات والحسيات معا وقد من تفصيل الرد عليهم على
ان الفخر ذكر ان قوما من العقلاء حكموا بغلطه انتقلت عنهم استبعادا انهم ينكرونها
الثاني العقلاء بانها يقينية المكثير منهم على انها ضرورية ونوزع في كون المجربات و
المتواترات والحدسيات من الضرورية لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا
المجربات والنقلي يلحق راجع الى تقسيم الضروري الى ما هو بديهي وغير بديهي كما في المحصل
الثالث العلم الحاصل عن التجربة والحدس والتواتر لا يكون حجة على الغير بجواز ان يحصل
له ذلك الرابع حصر اليقينيات في هذه الستة كما يراد به ان اليقيني غير هذه واليقينيات
المكتسبة من البراهين اكثر من ان تحصى وانما المراد اي المراد بالاوائل للبراهين هي هذه
وما زاد عليها لا يكون اولا بل ثواني لو ما جوزي في ذلك المتن قد علمت ايضا ان منه
العقلي والنقلي ولذا اعتبر باليقيني الصادق بهما معا **قوله** السقمونيا قال ابن البيطار
هو نبات يستخرج من ... رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباته ايضا
مضادته للمعدة ... اكثر من جميع المسهلات وتسهل بلا شيء الصفراء كالعليل
وان يحصل ... ست شعيرات منه الى عشرين شعيرة تسهل المرة الصفراء
قوله وحدسيات يعني ... الحدس لغة التخمين **قوله** متواترات بتاء مثناة
قوله مشهورة اي المقدمات المشهورة هي ما تواطأ عليه الجميع كحكم ... الاحسان الى ... والعدل

او ... لكونه ... الاقتراني كما ... ومذ تعلم ان المشهورات
لا يجب ان تكون كلها ظنيات بل يجب ان تؤخذ من حيث انها مشهورات سواء كانت
في نفسها يقينية ... كقولنا في ... المعمورة ...
على العكس بعيد ... النفس ونقصان البدن ... النفس ... البدن لا ...
ان يكون الموجب لانفصال البدن ... ان عدم ... يضعف البدن ويقوى
النفس وانه عند ... النفس ويقوى ضعف البدن وانه عند الرياضات
الشديدة تحصل للنفس كمالات وتلوح لها انوار وتنكشف لها الغيبيات مع انه يضعف
البدن ... مقدمات مشهورة عند الحكماء ومنه تعلم ان الجدل اعم مادة من القياس
قال السعد وهو اعم منه صورة ايضا لان القصد منه الالزام بحسب التسليم سواء اتى
على هيئة القياس ام لا ثم مثل ... امثلة ... المخاطبة العامية ... والرابع
للحجة ... ظاهر **قوله** حسن ... **قوله** والغرض من الجدل ... عبارة ... الغرض من الجدل
... عن درك البرهان والزام الخصم بالجدل ...
وغاية ... ان لا يصير ملزما ...
ان يلزم الخصم ... في كلام ... **قوله** ... لا يطلع
عليه ... من ... شرح الشمسية اما
... من المعجزات ... الانبياء والاولياء ... شرح ... اما
... بعض ... على جبلية العقول والحكمة وتلقي الخلق ...
من ... من غير اختصاص ... عن الغير بصفة ظاهرة كما ان من الناس
من هو بعكس ذلك واما الاختصاص بصفة ظاهرة ... مثل زيادة علم
او عمل او ... **قوله** او لصفة جميلة يعني جميلة ظاهرة كما قررنا واعلم انه كثيرا ما تقبل
قضايا وان لم تنسب الى احد ككثير من الحكم ... والامثال السائرة ...
... من المشهورات **قوله** مظنونات ... قضايا يحكم بها ...

ترجح جانب الحكم وسميت مظنونة لان الظن هو الحكم بالراجح من طرفي الحكم مع تجويز
الطرف الاخر وان كان المستعمل لها في الخطابيات يصرح بالجزم ولا يتعرض لتجويز الطرف
الاخر **قوله** هاذه خمرة اي هاذه الخمر وخمرة يعني وهو ما اسكر من عصير العنب او عام وحكم
صاحب القاموس **قوله** مرة متضوعة المرة بكسر الميم فلان في القاموس مزاج من امزجة
البدن وتضوع الفم تكلم وهو عطر ما اي فتحت اليه وماذا من امثلة الشعر كانه
على مذهب الفقهاء الذين لا يعتبرون فيه الوزن بل مجرد التخييل قال المولى سعد الدين
في شرح الشمسية وقد اعتبر المتاخرون معناه مع التخييل الوزن ايضا والمحدثون لا يعتبرون
فيه الا الوزن وهو المشهور الان انتهى **قوله** سفسطة ماخوذ من سوفا اسطا ومعناه
بلغتهم علم الغلط والحكمة المموهة كما ان الفلسفة ماخوذة من فيلسوف ومعناه محب
العلم فيلا المحب وسوفا بمعنى العلم ثم وقع الاشتقاق في اللفظين **قوله** هذا جز من
انالمجتبي لعدم اتحاد الوضع ضرورة ان الاول مصرح بمحمول الصغرى والمجاز اي الصورة
الشبيهة بالعرض على ما اختاره السعد من ثبوت الاستعارة مع التصريح بالمشبه في نحو
هذا وعلى قول الجمهور هو تشبيه وعلى كل تقدير فكلمة خلاف المعبر الموضوع في الكبرى
الذي هو حقيقي والحال ان الحمل عليه انصاف ليه كما يقال اذ لا ادعاء دخول المشبه في جنس
المشبه به لا سيما عند من يجعل الاستعارة مجازا عقليا تكرر الوسط كما انا نقول لا نجعل
ان المبالغة ولا دعاء لا ينفي في المباحث العقلية من الحق شيئا وهو ظاهر **قوله** يخبط
في البحث الخبط هو المشي على غير هدى ومن ثم عبر به في هذا المقام **قوله** هذا مبني
على المثلان ليسا الموهمة للنادبية بل توطئة لما في بعدهما وتلك تفصيل لهاذه الاباحث
يبحث في الصناعات الخمس **قوله** على شكل حبة اي على صورتها **قوله** كان الوهم يغلب
كثيرا اي ومن غلبة الوهم فرار المدروغ من الحبل المرقش كما قيل

واذا امرؤ لسعته افعى مرة • تركته حين يجر حبل يفرق • **قوله**

من يغب عليه هو فيعول نشاء ... فقد علمت مما مر ان فساد القياس
يكون تارة في صورته وتارة في مادته اما صورته فهي هيئة باعتبار ترتيب الحدود وكيفية

المقدمات

المقدمات وكيفيتها وجهتها واما مادته فبان تكون مادته او مقدماته انتهى تابع فيه
ولد السيد ان صورة الشيء ما يكون معه الشيء بالفعل ومادته ما يكون معه
بالقوة فالمركب تكون له علل صورية ومادية وفاعلية وغائية كالسرير فان هيئته
فانه صورته التي يعتبر المخصوص وبها يكون سريرا بالفعل ومادته الخشب والمسامير
وبها يكون سريرا بالقوة وفاعله النجار وغايته الجلوس عليه وكذا البرهان له
صورة وهي تاليفه المخصوص ومادته من المقدمات وفاعله هو الناظر المرتب وغايته
وهي الاستدلال على مجهول وفساد مادته هي كون احدى المقدمتين او كلتيهما وفساد
الصورة هي ان لا يكون على شرائط الانتاج كما او كيفا او جهة على ما فصل في محله **قوله**
ووصفه بالسطوع اشارة الى تجوز باطلاق السطوع على القطع ثم ما ذكر من اشتراك
القطع انما هو في اليقيني وما يرجع اليه واما غيره اي مثل التخييلات العادية
ككيفية عذاب القبر والسؤال والوزن وتطاير الصحف ونحوه ايما يكتفى فيه بالاعتقاد
هاذا اذ لم يقع التصريح فيه بالقطع **قوله** انقطاع عن ابه المقطوع به من اسناد ما
للمفعول به الى الفاعل مجازا عقليا وهاذا راي جمهور البيانيين وعلى راي السكاكي
والبراهين استعارة بالكناية عن النظر والانقطاع غريبة **قوله** لكان ايسر
واحسن اي من جهة التصريح فيه بالقطع وسلامته عن التجوز ونحو يعم بهذا دلالة
التبعية **قوله** تعبير كما اهلوه في الارشاد في باب لجعلى من الهل المعلم بان الحاصل
ويطلب تحصيله وانما يطلب هنا الثبات عليه **قوله** نشا عن امور خمسة في التقسيم
عند الجمهور تقسيم العلم بمعنى التصديق الى هاذه الخمسة والمحققون يرون ان الشك
والوهم لا دخل لهما في العلم وقد صرح السعد في شرح المقاصد الحكم في الاربعة اعني
العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن فلا ينفي الجازم لا بان يكون راجحا
لانه اول مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما
ذكر ليلاه وجمع من المتاخرين من ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او متساويا
فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملا
حظة الطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا انتهى قلت اما كون الشك تردد في

المذكور ليس تصديقا مرادفا له وأما كونه بنفسه تصور المجال نظرا فإنه يدل عليه
كلامهم في إثباتهم النسبة أنها هي مورد الإيجاب والسلب وأن الحكم مسبوق بثلاثة
تصورات حيث يقولون نشك في النسبة وما لم نتصوره لا نشك فيه يدل على
أن الشك العقلي بالتردد المذكور تابع لتصور النسبة التي تردد فيها لأنه نفسه تصورها هذا
هو الذي يفهم وإن كان لم يصرحوا به وغيرهم يصرحون بأن الشك من قبيل التصورات
اللهم إلا أن يقال محصل الشك تصور أمرين والوقوف عليهما وعدم حكم فيهما إلا أن
يقال إنه ملزوم الحكم فهو بأن يحكم على ذلك التصور ولا يعتبر في المعنى الحاصل في
الذهن وهو التردد فيه إلا بعد تصورهما وأما الملاحظة المذكورة في الوهم فإن
فسرت بتصور الطرف المرجوح فقط [illegible] لا يكون مجرد تصور النقيض وهما
كيف والجزم به متصور نقيضه أيضا وإن فسرت بالتجويز فمعنى كونه ذلك التصور بحث لم
تأمل وقول المصنف ينشأ عن أمور خمسة شبيه بقول ابن الحاجب ما عنه الذكر الحكمي وكان
المصنف عبر به إلا ليسلم من الاعتراض بأن الشك والوهم لا ينقسم إليهما العلم إذ
لم يجعل مورد التقسيم الحكم وكلامه مع ذلك لا يخلو عن بحث لأن الحكم لا ينشأ عن
الشك والوهم لأنه المحال وقيد بالحادث لأن القديم لا يعتريه هذا التقسيم كما سيأتي
وبأن الحادث ليس جميع هذا التقسيم المذكور غير متعين إلا بطلب فقد يراد وقد
يراد فالتبع شرح المقاصد بعد أن ذكر أن العلم اسم لما يعبر به [illegible] من [illegible]
وقد يخص بإدراك الكلي وإدراك المركب فيسمى إدراك الجزئي وإدراك البسيط معرفة وقد
يخص العلم بأحد أقسام التصديق أعني اليقين وهو ما يفيد الجزم والمطابقة والثبات
فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد
وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم إلى الصحيح والفاسد وقد يطلق على بعض
التصديق فيعم العلم غيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل
المركب واعتقاد المقلد فإن قلت ظاهر عبارة المصنف أن اليقين يفارق الحكم بامتناع النقيض
والظن الصرف يفارق الحكم بإمكان النقيض وإن كان مرجوحا لأن التقسيم هو أن المعتبر
في اليقين أن يكون بحيث لو خطر النقيض لحكم بامتناعه وفي الظن أنه لو خطر لحكم بإمكانه

حتى

حتى إن كلا منهما اعتقاد بسيط لا مركب من حكمين انتهى وأصل هذا الكلام للعضد في شرح
المختصر اعتراضا على بعضهم فإن فسرت الملاحظة فيما مر بما زاد إلا أشكل المذكور
قوله علما ومعرفة أي على ترادفهما وقد سمعت فيما مر [illegible] من كلام السعد [illegible] قوله
فينقسم قسمين [illegible] الأقسام ستة ولم يلاحظ أول هذا التقسيم فقد ذكر
خمسة قوله لا اعتقاد التصميم لأن كلا منهما [illegible] الله يكفي في
الخلق فيهما [illegible] وغير من يقول بكفايته بل لا شيء [illegible] اسم قوله من المتعرضة في
اختلف الناس في العقليات هل كل مجتهد مصيب فيها أو المصيب واحد مع كون المخطئ
آثما عليه واتفقوا في العقليات على أن المصيب واحد وأن المخطئ آثم وقال الجاحظ
والعنبري المعتزلي لا إثم على المجتهد في العقليات [illegible] وقيل إن كان مسلما فيكون
مخطئا عنده ما غير آثم وذكر عن العنبري أن كل مجتهد فيها مصيب وحكي أنه في
العقول لا إجماع قبلهما على ضد ما قالاه فلا يعتبر خلافهما أصلا وإليه أشار الناظم قوله
وقد حكى غير واحد الإجماع [illegible] تقي الدين المقترح وقد اختلف الناس في وجوب المعرفة
على الأعيان فذهب قوم إلى أنها لا تجب ويكتفى بالتقليد في أصول التوحيد وادعى
كل واحد الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه انتهى الغرض منه وقال العقباني في كلامه على
أول الواجبات أما من زعم أن أول واجب الإقرار بالله ورسوله من عقد مطابق وإن
لم يكن علما فهو مخالف لتضمنه الاكتفاء بالتقليد كما صار إليه الحشوية وبعض المتكلمين
انتهى وذكر الحافظ ابن حجر عن صلاح الدين العلائي أنه قال الصحابة السلف لما اتفقوا
فيما تركه وتباينت [illegible] ومتوسع بالكرب الأول فمن [illegible]
يكفي التقليد المحض [illegible] العبارة تعلق ونفي المشتركة عنه ومن نسب إليهم الخلاف ذلك
[illegible] والظاهرية ومنهم من بالغ [illegible]
في [illegible] واستغفر إلى ما ثبت عن [illegible] الكبار من [illegible] الكلام والكرب [illegible]
وقف [illegible] أحد على معرفة [illegible] في علم الكلام ونسب ذلك إلى [illegible]
[illegible] طائفة [illegible] أعوام المسلمين وزعموا أنهم لم يحرموا [illegible]
[illegible] انتهى [illegible] رحمة الله الواسعة وجعلوا

الجنة مختصة بهاتين حينيد من المتكلمين انتهى كلام القرافي وقد اطال ابن حجر
الهيتمي في هذه المسالة وجلب نقولا كثيرة دائرة على الاكتفاء بالتقليد وذلك
على ان المصنف رحمه الله تعالى شرع في هذه المسالة وابعد حتى ذكر ابن حجر عن بعضهم
انه انكر وجوب المعرفة اصلا وقال انها حاصلة باصل الفطرة وان الخروج عنها
يطرا على الشخص واستدل بقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وبحديث كل
مولود يولد على الفطرة قال وقد وافق ابو جعفر السمناني وهو من رؤوس الاشاعرة
هاذا اوقال ان هاذه المسالة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة وتفرع
عليها ان الواجب على كل احد معرفة الله تعالى بالادلة الدالة عليه وانه لا يكفي التقليد
في ذلك انتهى قلت نسبة المذهب بعدم الاكتفاء بالتقليد هنا الى الجمهور والمحققين
وقد يخالف ما له في شرح المقدمات من ان الجمهور على الاكتفاء به فيحتمل ان يكون اراد هنا
جمهور المتكلمين وهناك غيرهم والذي كنا نتلقاه عن بعض اشياخنا ويدل
عليه قوله في شرح الوسطى بعد ان حكى ان المقلد كافر ما نصه وهذا القول مذهب جمهور
المتكلمين وكذا قوله في شرح الصغرى جمهور اهل التوحيد او يكون قد رجع عما ذكر هنا
اذ هو تشديد عظيم والمناقضة في كلامه هو اذ هي اجماعات وتشنيعات متباينة
كما هو معلوم ان يحكي في كل فعل ما استحسنه تبعا لذكر الاجماع مع شهرة الخلاف اعتزل به ما ذكر
وقد علم ما اورده كل واحد يحكي الاجماع بحسب ما استقر من المذهب عنده بلا حاجة الى الاعتذار
على ان ما اعتذر به الاجماع التراتب تنقل كل فعل العوام ذكره في محلها وذلك من
خلاف معتمد للالهم الا ان يكون في غاية الضعف والشذوذ وكذا الخلاف هنا كثير واما
ادعاء انعقاد الاجماع فيلد على ضرب وعسير والحشوية بعض العامة والاشعر نسبة
الى الحشا اي الجانب والحجر وسموا بذلك لقول الحسن البصري رضي الله تعالى عنه
وكانوا اولا يجلسون امامه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطا ردوهم الى حشا
الحلقة اي جانبها او بسكون الشين الحشو لقولهم بذلك في الفرآن حيث زعموا
انه في الكتاب والسنة ما لا معنى له والتاويل بالتشبيه المعرفية محصور منه الشي
بضم التاء متالة بهو منبسط الجوهري **قوله** اعتقاد جازم لم فدهر الى كلام

لم

سعد الدين ان الاعتقاد قد يطلق على ما يسير اليقين فحسن تفسيره بالجازم ليخرج
غيره ولو جزم به واراد بالاعتقاد الجازم على الاصطلاح المشايعي الا حسنه ولا كن
ما فعله اوضح وهذا التعريف يشمل اعتقاد العامي المستفتي لمن يعتبر بعضوم وقد
عرفه ابن الحاجب بانه الاخذ بقول الغير من غير حجة فخرج عنه الرجوع الى قول الرسول
والى الاجماع ورجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول في شهادتهم فلا يكون
تقليدا الفعل الحجة ذلك بالمعجزة وحجية الاجماع وقول الشاهد والمفتي على ما
جرى القاضي عضد الدين في شرحه وابن عرفة لم يذكر الحجة ليدخل العامي المستفتي لما
اشتهر من اطلاق الفقه عليه اصطلاحا **واعلم** ان في تعريفه تختلف او جه احدها ان
من الائمة من يصدر تعريف التقليد بالعمل بقول الغير كابن الحاجب ومنهم من يصدر
بالاخذ لقول الغير كابن السبكي والعمل بقول الغير حينئذ معتبر في مسمى التقليد
اما وحده او مع الاعتقاد فكيف يصدر التعريف بالاعتقاد المؤذن بان لا دخل للعمل
اصلا وجوابه ان العمدة هو الاعتقاد المطلوب سواء عمل به الا حرام لا ضرورة انه كثيرا
من يقلد يعتقد ولا يعمل لفسق او غيره كما اشار اليه تعريف ابن السبكي وقد حقيقة
الاسلام ذكرناه ثانيها ان اطلاق الجازم على المجزوم به مجاز يصان عنه التعريف وهو غير
عن الجواب ثالثها ان الاجر الظاهر انما معروف للعالم وهو الاعتقاد وفيه امران
لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو المصدر بعد نعته واما المعنوي فبعدم طرد التعريف
بدخول اعتقاد ما ذكر مع معرفة دليله وليس بتقليد لا تقال الاعتقاد انما ان
يطلق على الجازم الحاصل للتقليد او عليه وعلى غير الجازم وعلى كل فاليقين خارج عن
التعريف ومتى كان انه ليس فيه اليقين كان الا نقول في مطلق الاعتقاد على مطلق التصديق
فيعم العلم وغيره كما مر على ان جعل كل ما فارقه انه ليس يقينا لا يسلم لا سيما في ابن عرفة
وجوابه ان الله تجعل التعليل مع تكلفه او اتكالا على ما اشتهر من تخصيص الاعتقاد
بما يسير اليقين او بالجازم المذكور ويكون لفظه تاكيدا وفيهما ضعف رابعها ان
التعبير بالقول يخرج اخذ غيره من الفعل والتقرير وجوابه ان المراد بالقول ما يعم
القول والفعل والتقرير اما تغليبا كما قال المولى سعد الدين في حواشيه واما ان القول

اجمالا لا تفصيلا وان زيد اعم من ان يدل الجلاد والعقيدة اجمالا ولا حاجة الى
ذكرهما وجوابه ان اخذهما من مدلول الشهادتين اخفى فحسن التعرض لهما وايضا
كان لاسم التقليد يجري بالنسبة لما بعد الجملات من السمعيات ليعلم دخوله **قوله** ومجوزه
وصف كاشف لما قبله وكذا البعض وقد ورد **قوله** عليهما اي على التعريف
وما شهد فيه اي في هذا التفصيل **قوله** في التقليد فيهما اي في مدلول الشهادتين
وفي العقائد ومن العقيدة المذكورة وتثنية الضمير باعتبار قسمان وما بعد الجملات وغير
او في الدليل الاجمالي والتفصيلي ويكون على تقدير مضاف اي من شانهما او في
مدلولهما وما تقدم اظهر وحاصل ما ذكره من الاقوال هو قول المولف في الوسطى
اختلف في ايمان المقلد على ثلاثة اقوال الاول انه مومن غير عاص بترك النظر
وكان النظر عند هذا اهل الوب ايضا الثاني انه مومن لكنه عاص ان ترك
النظر مع القدرة عليه وكان النظر عند هذا هو واجب مع القدرة ساقط
مع عدمها قلت يعني واجب غير شرط ثم قال الثالث انه كافر وكان هذا يرى
ان المعرفة فرض على الاعيان وانما نفسر الايمان كما يقوله الشيخ او لازم له وبالايمان
هو حديث النفس التابع لها كما يقوله القاضي وهذا القول الثالث هو قول
جمهور المتكلمين ثم ساق كلام الشامل لكن كلامه هنا وفي شرح الصغرى قيد
القول الثاني بالقدرة وليس زاد في كلام ابن عرفة وعموم العبد شامل لسعة الزمان
وامكان التعلم ووجود القابلية وقد حكى المص في شرح الوسطى كلام الشيخ ابي
يحيى شارح الارشاد في انه يشترط في الوجوب القابلية واهلية النظر وذلك ان
تكليفها بما لا يطاق جزما وقال ان عدم القدرة في غاية البعد ولا غاية صعوبة
النظر على بعض الناس دون بعض والعسر لشر يمانع من التكليف بالفروع فكيف
اصل الايمان ولو سلمنا انه تكليف بما لا يطاق فلا نسلم عدم وقوعه في الدين
تمامه الا ان وقع له في شرح صغرى الصغرى تصحيح هذا القول وكذا ايضا في شرح
الوجيزة ولم يعترضه قلت وهو الظاهر بل حكى المولى سعد الدين في شرح المقاصد عن
الكعبي وجمع من المعتزلة انهم ذهبوا الى ان من العقلاء من كلف النظر ومنهم من كلف

يطلق على الرأي ولا اعتقاد له اطلاقا شائعا حتى صار كانه حقيقة عرفية ورأى
الغير هو مذهبه قولا او فعلا كما افاده غير خامسها ان التقليد لقول الغير يخرجها
لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون اخذه تقليدا وهو كذا ايضا كما
نبه عليه الشيخ زكريا وفيه بحث سادسها انه لا يخرج التعريف اعتقاد قول
الرسول فيما ليس فيه الا استناد الى السمع من وجود الباري ونحوه وهو تقليد وجوابه
بمراعاة الحيثية اي غير معصوم من حيث انه معصوم وبالضرورة لا تعرف عصمته
حتى تعرف هذه الاشياء لتثبت المعجزة فيثبت صدقه وعصمته وحينئذ اذا
اخذ منه تقليد ولم يكن تقليدا انه لا استناد اليه صلى الله عليه وسلم اخذوا لا استناد الى
المعجزة لا مجرد خبر اكتفاء بانه هو وهو صلى الله عليه وسلم معصوم قطعا
قطعا وقد نبه المولف على هذا السؤال وجوابه في شرح الوسطى ثم المعصوم في كلامه
ان اراد به مطلقه فخرج اتباع في الفروع ولا اجماع عن التقليد لان كلا معصوم وان
اراد خصوص الرسول دخلا وحينئذ يعتبر العرف وقد اجيب بخروج الاجماع **قوله**
ومعرفة مدلول الشهادتين الى اجل المعرفة بالدليل عطفا على اعتقاد قبله واما العلم
والعقيدة فلا اشعار انها بالجر عطفا على مدلول وكانه اراد حصر اصول الدين كما
بينه التفصيل المذكور بين التقليد والمعرفة واما اتباع الغير في الفروع فتقليد
وان كان معه دليل بان يقول هذا ما افتاني به المفتي وكلما افتاني به المفتي فهو حكم الله
في حقي كما مر في الكلام بحث من وجهين احدهما ان اخذ الفروع مع معرفة دليلها
خارج عن التقليد فلا خصوصية للاصول المذكورة بالخروج قال فيه نعم يعني
مخصوص بالتقليد في اصول الدين فهذا بين هذا ويشغل اكثر الناس المذكورة
فيما مضى قلت التعميم هو الظاهر ولا يجوز فيه على ادراج الحكم فيه اعتقاد
العامي المستفتي في الفروع كما ذكره ابن عرفة في شرح الوسطى وجوابه انه ان لم يخص التعريف
باصول الدين فهو انما يصح بخروج هذا الان يحتج فيه وسكت عن دليل اذ لم يتعلق به
غرض كان الحكم لا يخرج ثانيهما انه ان اريد بمدلول الشهادتين ما يكون صريحا فيخرج
الكثير من المعتقدات اي وكذا ما يتعين حينئذ ما هو مجمع عليه ولا يفيد بالدليل

اجمالا

التقليد والكفر الصراح وهم العوام من العبيد والاكثير من النساء لعجزهم عن
النظر في دلائله وتمييزها عن الشبهة وهو عن بعضهم اذ العلماء لم يبرأ ان
يجمعوا الدلائل التي تتنازع اليها بعضهم فان جمعوا لعامتهم ولا فليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا للانتفاع المكلفين بهم في الدنيا ومع كثير من الصبيان والنساء
والصبيان وحكاه الابرامه قوله محتجين في يحتمل ان يقرا بالتثنية راجعا الى عن
الاول والثاني ويحتمل ان يقرا بالجمع راجعا الى الثلاثة وفي اضافة الاحتجاج اليهم
يعني انهم نقلوا احتجاج القول الاول والاحتجاج له وان ارادا انهم احتجوا لهم
ونصروه وارتضوه فالمقترح ان كان له ذلك فهو غير الارشاد واما الملالي في
شرح الارشاد فليس فيه ذلك وانما فيه الخلاف حيث اختصار طلب الارشاد
وجوب المعرفة والنظر الموصل لها ففعله المقترح قد اختلف الناس في هذه
المسالة وكل يحكي الاجماع على نقيض ما ادعاه الاخر ثم ذكر من نقل من المذهبين ثم
بعد ذلك ابداه ... تمام التحقيق من ان كلام المكلفين بالتقليد وعدم وجوب
المعرفة الا الكفاية وذكر انهم احتجوا بما ذكر ابن عرفة ثم ساق كلام الاخرين القائلين بوجوبه
عينا على الاعيان وذكر انهم احتجوا بما روي عن الصحابة كثيرا من الاعراب و...
التقليد ... ولولا الحجة ... يقولون بانه من اجراء الحكم على الظاهر واكثر من جمع
العربي الثاني وقد صرح بقوله الغلط ... بالتقليد مع ان علماءنا تعرضوا ولم
يظهر منه ارتضاء القول الاول بل الذي يظهر منه الميل الى الثاني **قوله** ونقل الامدي
هو القول الثاني **قوله** وابو هاشم هو القول الثالث **قوله** مع مقتضى قول العربي
في تخصيص العربي بهذا الكلام كانه ارتضاه اياه واحتجاجه به جزما منه
ولا يغير حكاه شيخه المقترح على ما مر **قوله** وقول الشامل الى ابي جعفر على قول
العربي كانه يقول ومقتضى قول العربي ومقتضى قول الشامل ومما تابعه القول
الثالث وانما استشهد بكلام الشامل لانه جعل من عاش بعد البلوغ ما يسع النظر ولم
ينظر فهو كافر وان لم يسع ولم ينظر فقد اختلف في مقتضى تكفير المقلد وتاوله
المص في شرح الصغرى حيث ... الخلاف مع شهادته بانه لعله غير جازم معه اصلا ...

بالتقليد

بالتقليد قلت وقد تقدم ولا نكر ان الذي لا جزم معه اصلا ولو بالتقليد ما ينبغي ان يختلف
فيه اثنان وليس من موضع النزاع والتفصيل فاه ولو ترك الكلام على ظاهره فانما
ظاهره واجماعات متناقضة كما مر من كلام صلاح الدين العلائي وكلام المقترح **قوله**
في وجوب المعرفة في حق قولين احدهما انها واجبة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى
الكفاية بالتفصيل وهو الذي حكاه الامدي عن الاكثر والقول الثاني انها واجبة على
الاعيان بالتفصيل غير انها ليست شرطا في الايمان ولا تاثير لها حتى يحكم بعدمها
وانما هي فرض يعصي بتركها وهذا القول هو الذي حكاه الامدي عن غير الامام فالاشارة
الى القول الاول بقوله في وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وهو القول الثاني
قوله نقلا الامدي عن الامام وغيره تقدم ان نقله عن الامام هو الاول ونقله
عن غيره هو الثاني حال كون المعرفة ... من كل اعتقاد دون دليل في ...
الامام من قال بالثاني فهو وجوبها على الاعيان بالتفصيل يجعلون المعرفة موقوفا
عليها الايمان بل هي واجبة غير شرط كالواجبات الفرعية من جهة اعتقاده ...
بالتقليد عندهم ولم يكن على ما يعرفون من عاص والحكم بالعصيان هو الذي على ان القول
الثاني ... هو وجوبها على الاعيان ... الوجوه اصلا ولا بالعصيان **قلت**
قوله القول الاول تجب المعرفة على الاعيان بالدليل الجملي غير شرط بل لو ...
بالتفصيل ... فالواجب هو برهان اما اجمالي او تفصيلي ... الاجمالي كما في العبارة
الاخرى هو اقل ما يجب **قوله** وظاهر قوله ابن رشد في ... من كلام العربي **قلت**
محصل ... ان الدليل التفصيلي فيه ثلاثة اقوال احدها انه واجب على الاعيان
ثانيها انه على الكفاية وهو المعروف ثالثها انه مندوب وانه الافاضل يتوقف الا
يمان عليه غير ما مر من حكاية صلاح الدين عن الاستاذ وانما في الدليل الاجمالي
على ما مر من تعريف الاقوال **قوله** الا المعرفة على الصحيح ... فكان يجعل الاول
يكون الايمان ملزوما للمعرفة وعلى الثاني يكون متلازمين ... انه متى انتفت
المعرفة انتفى الايمان مطلقا اما على الاول فلان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
واما على الثاني فلان انتفاء احد المتلازمين يدل على انتفاء الاخر وانما كان الاول

اي من الشك كان تعميمي الايمان به انسب لغة وهو التصديق وايضا بمعناه الذي
هو التصديق انما يتصف به القلوب كالمعرفة ونقل السعد عن ابي المعين النسفي
انه قال لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل
ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه الاية فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا
لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم ابن صفوان وفي الايمان مباحث جمة ليس
هذا محل تحريرها **قوله** وقد علمت الخ ويتبين لك بهما ان العلم هو الجزم
المطابق عن ضرورة او برهان والمستند لا بد له من الشكل الثالث بان يقال
العلم هو الحكم المطابق الموجب عن ضرورة او برهان والعلم واجب فينتج الحكم المطابق
المطابق واجب ودليل الصغرى ما مر من تعريف العلم ودليل الكبرى النص لز واعلم انه قد
استدل الناظم على ان العلم هو ما ذكر وقد حكى ابن حجر في فتح الباري عن بعض
من ينكر ايجاب النظر والاستدلال انه قال قول من قال طريقة السلف اسلم وطريقة
الخلف احكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن
والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة
عن حقائقها بانواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى
في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى
وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة
الخلف واثقا بان الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله واما
قولهم في العلم جزاء واية التعريف عن ضرورة او استدلال وتعريف العلم الخ عن قوله
عليه . فلان ابوا دما ان زيادة فليزيد والتيقين انما تعلق الذي ذرا وخلقه الى
المعتقد في قلبه والمجادل زادوه هو محل النزاع فلا حاجة فيه وبالله تعالى التوفيق
انتهى يعني ان العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه واما قولهم عن ضرورة او استدلال
فزيادة منهم لا دليل عليها ولا حاجة لعنوان ما خلق الله تعالى في القلب من الجزم فهو علم
سواء نشا عن استدلال او ضرورة او الهام او غيرة الخ **قوله** جزم بلا علم على بصيرة الخ

خلى

ذكر في رواية ظاهر الرد فعطفا على اسم الجلالة كما صرح به كثير من المفسرين ويكون قوله تعالى
على بصيرة انا ومن اتبعني مبتدأ وخبر متضمنا قولنا من اتبعني على بصيرة وهذا
كل متبع فهو على بصيرة لان من من صيغ العموم وهذه تنعكس بعكس النقيض الى
الى قولنا كل من ليس على بصيرة فهو غير متبع وبالتقابل لا شيء من ليس على
بصيرة متبع ما تضمنه العكس كبرى لقضية مسلمة وهي قولنا كل مقلد فهو
ليس على بصيرة لا شيء من ليس على بصيرة بمتبع لا شيء من المقلد بمتبع ولو ذكر الخلاف
لكن اولى لكونه المتفق على صحته لا تزري في علم المنطق **قوله** لم عبادة الرحمن
من تمام الحديث فقال يا ايها الناس كلوا من الطيبات واعملوا صالحا وهو يبعد هذا
التاويل **قوله** وكل ايتبع الخ اي ان هو معتبر اخبر فلو رد ليل عنه ابدا وهو لغة الذي
التلمسان **قوله** النكل ابيا التي اخفي **قوله** تذم التقليد لما له تعلم الادلي العتق وقد
كان جماعة من اعيان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ينهون عن التقليد ويحذرون
منه قال ابن مسعود لا تكن امعة ان كفر الناس كفرت وان امن الناس امنت الا يكون
احدكم فليعطه انا وقال معاذ بن جبل انكم من جداله منعا عنه ورائه عالم ثم قال في
العالم اما العلم فان اهتدى فلا تقلدوه دينكم وان افتتن فلا تقطعوا منه فان المومن
يفتتن ثم يتوب وقال علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه في مخاطبته لكميل بن زياد في
النخعي الناس على ثلاثة اقسام عالم ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق
يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا الى ركن وثيق منع التقليد ثم
قال في اخر هذه الوصية ان ها هنا علما لو اصبت له حملة بل قد اصبت لقنا غير
مامون يستعمل الدنيا بالدين ويستظهر بحجج الله تعالى على كتابه او منقادا لاهل الحق
لا بصيرة له ينقدح الشك في قلبه باول عارض من شبهة لا ذا ولا ذاك فقد ذم
من انقاد لاهل الحق بغير بصيرة ولم تزل هذه الاقاويل شائعة بين اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم من غير نكير ويعلم انه لو كان اخر في زمانهم عن شخص انه غير عارف
بالله تعالى لحكموا انه نفسه الى الكفر وبراءه من الدين **قوله** التقليد في علم التوحيد حرام
الى هنا عبارة الجمهور وهي على تقرير لا امر بالتقليد يدل عليه ما بعده وعبارة

تغني الدين عن التقاضي لا فيه من امر التقليد وهذه العبارة اجود من الاولى لتصريحه
بالمقصود ولأن التعبير بعدم الصحة اظهر من الاستحالة كما لا يخفى **قوله** ولا يعلم
كونه معقولا فيه حتى اذا انتفى الوقوف عليه معرفة كونه معقولا غير المنطق الذي فيه
نعرفه ولا تراه الا لو فقد القرآن والحديث المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعدم حقيقته بما تقرر من حجية القرآن لتواتره والحديث لتواتره ايضا ولوجوب العمل
به فيما نقل فيه من الاحاد ولاجماع الاحاديث الواردة فيه قبل ان ينظر في العقائد اصلا
فاذا علم ان هذه المثلا نحو واخبرته ان من احكام الالوهية كذا ومن احكام الرسالة
كذا اعتقده كما قاله الجزايري رحمه الله تعالى • وقيل ان قلد القرآن صح له •
• فقلد القوم وصح بلا نكول • لا يقال نتيجة هذه برع ثبوت الالوهية والرسالة
لانا نقول المعجزات دالة على ثبوت الرسالة وصدق الرسول فيما اخبر به وقد كان الصحابة
النبي صلى الله عليه وسلم يطلبون منه الايات او لا بما تبين صدقه وانه رسول الله
حقا اذ عن كل الامر وسلم القول وتلقى بالقبول ما يأمر به من غير ان يتوقفوا على
دليل في كل شيء يخبر به وكل حكم يأتي به بعد ذلك واما اليوم فقد تواترت الينا معجزة
وكثيرة الرسالة لظهور الاخبار بعمر المعاصر والعلماء حتى كانت نبوة سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم تكون في حكم الامور المشرفة كما كان وجود الباري تعالى في العقل
لا سيما زماننا هذا لانه وان كثر فيه الجهل لم يبق عشر علمائه والرسالة هما الذي عليه
اهل السنة والجماعة نحو ما هم الاعتزال والخصام شوكته فينبغي للعالم اليوم ان يشتغل
بتعليم العامة عقائدهم ما من معهم منهم على الحق لا يخشى بعد عقائد لوله ولا الشبهة
يعتكر عليه ولا يخفى ان من استطاع ان يتعلم من الادلة ولو اجمالية ما يدفع بنفسه بحول الله
تعالى عما عسى ان يخطر بباله من وساوس الشيطان فذلك احسن على ان العامة يفتقرون
غالبا عن التشبه واما الاغلب ومن كان في اعصاره من لازمنة رضوان الله تعالى عليهم فقد
كانوا لقرب زمن فقوح البدع في اصول الدين وتشعب الاهواء واختلاف الامة على تلك الفرق
محتاجين لما ذكره نعم ينبغي في نفي التشبيه النزاع فيقول ان الكتاب والسنة فيها ظواهر
من اعتقد صاحبها اوكبر فلا يكفي تقليده لا بد في تمييز ما يعتقد ظاهره مما لا يعتقد

ولا

ولا يحصل ذلك الا بالنظر في الادلة السنة رضوان الله تعالى عليهم جرى والعقائد كلها
وهم رووا لمن يريد حفظها مع العلم بانهم انما اخذوها من الكتاب والسنة جزاهم الله
خيرا وبالجملة فموجب النظر له مجال في النزاع وصولة في البحث لا تنكر مع تكرر الدعوى
التحقيق والامر لله سبحانه الله أنى من ذا الذي ويهدي الله تعالى من يشاء **قوله** على المكلف
في الكل جمع مكلف ومكلف الشيء ما يكلف به بوجوبه ذلك الشيء يريد ان النطق
بكلمتي الشهادة مكلف المكلف بان ما نطق الفعل الجاري على اللسان مطابقا للاعتقاد
والشهادة بالشيء تنبني عن التعلم به لا سيما ومن عرف يفقهون معنى ما يحقق العربية
جميعا واجبا لتدربهم بمعرفة مدلوله لانها حكم على الشخص بما يحكم به على العالم والاحكام
تدار على الظاهر مطلقا في اصول الدين وفروعه فكما لا تفتيش على خفيات اعمال الجوارح
في اعمال القلب عن ايمان كذلك لا تفتيش عن سر اعتقاده فكما قال النبي صلى الله عليه وسلم
للمعترض بان من يعلم فتلت لعله انشق عن قلبه فلما قال لاسامة رضي الله تعالى عنه هلا
شققت عن قلبه انكارا عليه وقال للقايل انما ذاك معرفة او مسلما ففي الكلامين
اشارة الى ان ما في الاعتقاد لا يتعرض له بنفي ولا اثبات وان من قال لا اله الا الله عصم
دمه وماله الا بحقها وحسابه على الله ومن لا يقصد ما يقال من انه اذا كان لا يكفي
الا العلم فكيف انهم على الكبيرة لجلالتهما انما يلزم انه انهم على الوضوح منهم اما
الباطن فلا فيه على الرسول ولا على غيره تفتيش ولا يخفى اللتيم من الناس لا يعد ان
يحصل في قلبه من العلم من العبارة فلو كان يتعرض للاعتقاد في لزم تكليفه ما لا
يطاق او تشبيه ذلك المؤمنين فكان لطف الله تعالى بعباده ما بعثه به رسوله من
الحكم بالظواهر وترك الخفيات الى الله تعالى فان قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم مطلع
على سرائر اتباعه فيعلم المؤمن من غيره فكيف الزمهم قلنا كذلك هو مطلع على سرائر
الجوارح الظاهرة فان اولياء الله تعالى المتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم كانوا
قد تعلموا بصلاتهم غيبة وحضورا حتى كان شيخنا عبد القادر الجيلاني يحكى عنه انه
كثيرا ما يقول على كرسيه اني لارى كلا جلجلات فكيف بالعلم والكيفيات صلوات الله و
سلامه عليه وبالوجه الذي لم يفتش ولم يحكم على الجوارح الظاهرة كذلك الاعتقاد

وقد اطلع على الكبير الصراح في المنافقين وتركهم هذا مع ان الغضب عليهم شمل
اذ ذاك كان ما سواهم ان توقف المعجزة عليه يتلقفونه من النبي صلى الله عليه وسلم البين
فيه مغلبين التعاقد واما وجود الباري تعالى فوجدان العرب يعرفونه قبل ان يشكلوا الكلمة
معوجة وانما يعبدون الاصنام لتقربهم الى الله تعالى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي سفيان [illegible] الم يان لك ان تعلم ان لا اله الا الله فقال ابو سفيان لو كان
الدهر لكان قد اغنى شيئا ثم قال له في الرسالة فقال ان في قلبي منها شيئا نعم
ينبغي ان يقال اذا كان النظر واجبا فلابد ان يلزمهم به والجواب انه صلى الله عليه وسلم كان
يتلو عليهم القرآن وما فيه من الآيات الكثيرة من الامر بالعلم وبالنظر والاعتبار وقد
ان امره صلى الله عليه وسلم بذلك واشاراته الواردة في الاحاديث اشهر من ان تحصى
وسيأتي جملة من ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** وعلى هذا فالغزالي ما تاول به كلام
الغزالي فيناسبه لما مر الان من امضاء السنة على اجراء الاحكام على الظاهر وتوكل السرائر
الى الله تعالى لكن تقدم من كلام الغزالي الانكار على من يرى الطبقة العاملة بعدم
الاكتفاء بالتقليد وقوله النصيحة فوارد بالتنبيه والواسطة وبه تبين ان مذهبه صحة
اعتقاد العوام وحينئذ يكون على ما هم عليه وان ما تاوله به المص كلامه بعيد وابعد منه
ما تاوله به في شرح الوسطى من ان تعليمهم الادلة ليس تحريكا لعقائدهم بل تثبيتا
لها وان قول الغزالي لا تحرك عقائد العوام يكون امرا بالنظر **قوله** ابن جرير الطبري
البغدادي [illegible] وهو من [illegible] **قوله** ابقيت خالية في حكم الغاية للندور
من خلقها او [illegible] **قوله** حكى عن بعض الشيوخ ذكر في التقريب ان
هذا الكلام المحكي استدل به من ينكر [illegible] على انه حديث [illegible] بانه ان يشتم [illegible]
به التفويض الى الله [illegible] انه [illegible] لا يعارض القواعد انتهى
وهو خلاف ما تاول به المص وقال [illegible] في شرح المولف على قوله ان يسلم [illegible] وما
نسلم صحته اذ لا يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري [illegible] حتى ان
عمرو بن عبيد المعتزلي لما جعل المنزلة بين المنزلتين قالت له عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن ولم يثبتا منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان

فقال

فقال عليه بدين العجائز او قلت وان صحت هذه الحكاية تاثير بها كلام المص واعلم
ان لبعض حكى وكذا نقل يحتمل البنا للمفعول وللفاعل وهو الظاهر [illegible] **قوله** الصبي
الذي في الكتاب هو بضم الكاف والتشديد [illegible] قال الجوهري الكتاب والمكتب
واحد والجمع كتاتيب وقال في القاموس الكتاب كرمان الكاتبون والمكتب كمقعد
موضع التعليم وقول الجوهري الكتاب والمكتب واحد غلط انتهى والمص ظاهر التعبير
الذي ذكره ان الكتاب محل التعليم الذي غلط فيه الجوهري وكان المص هذه العبارة
غرضه على انه يصح ان يقال ان الصبي في الكتاب اي في جماعة الكاتبين ويصح ان يكون في
عرفهم نقل الى محل التعليم فلا غلط وعلى ما ذكره الجوهري قال بعض الشعراء

عجبا لدهر قد اتى بعجاب * ومحى فنون العلم والآداب
واتى بكتاب لو انبسطت يدي * فيهم رددتهم الى الكتاب

قوله على كل مومن هو متعلق بيجب **قوله** اما الشك في ذلك فهو يجب امره فقصارا [illegible]
الى ما هو اشر **قوله** من المصدقة في نفي عنهم [illegible] هذا الدليل كان يقول
هذا القائل مثلا بعض المقلدين [illegible] ايمانا من بعض المشاهدين ولم [illegible] ايمانا افضل
وبعض المقلدين افضل من واحد [illegible] وهو [illegible] قوة الايمان مع
ثبوت الايمان المتنازع فيه وهذا على [illegible] من ان الجمهور يرون ان لا ايمان
للمقلد اصلا واما على بعض [illegible] من ان الجمهور يرون وجوب المعرفة وعدم الاقتصار
على التقليد وبعضهم يرى ان ايمان المقلد [illegible] ما مر في النقل لا [illegible] في
المصدقة [illegible] وهو قول البعض **قوله** فيما يرى تحت [illegible]
انما يستنكر [illegible] والعيان بالله تعالى على بعض المشاهدين
حتى يكون اعتقاده يوم [illegible] في [illegible] وهو الذي قال فيه الغزالي [illegible]
[illegible] ولا يستنكر ان يكون بعض المقلدين بل جلهم [illegible]
[illegible] حتى يكون [illegible] ايمانا [illegible] بكلام المص يكون
بين العجوز [illegible] الله تعالى [illegible] والمشاهدة ونور بصيرته [illegible] بروح منه وهذه
الذي [illegible] ان يكون التقليد [illegible] وليس هو مراد [illegible] القائل

بلا محل للانكار اللهم الا ان يجمع بان يطلق هنا الاقاويل التقليد على ما صحبه الدليل بعيد على
ما تناول الشيخ **قوله** ومراده قبول احتمال النقيض في سواء كان مطابقا او غير
مطابق اما المطابق فيحتمل النقيض بالتشكيك واما غير المطابق فيقبل التشكيك ايضا
او بدون اطلاع عليه في الواقع **قوله** بوجه من الوجوه لا في الحال ولا في المآل وسا
باعتبار التشكيك لاجل الجزم والصواب والاثبات قال في شرح المقاصد اعترض على
اعتبار الاثبات في اليقين بانه لا دليل عليه سوى الاصطلاح بما يكون اعتقاد القلب كذا
وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات مما يزول اذا ذهل عن بعض مباديه
فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه لا يريد بالزوال مجرد عدم الحضور بل حصول
ضد العلم اما في النظريات فالزوال ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل
واكتساب فلا يقدح في الحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا
قوله ان يجعل العلوم النظرية لمن يشاء ضرورية لا فرق في ارتفاع النزاع في رواية في انه
هل يجوز انقلاب العلم النظري ضروريا وبالعكس فحكى في شرح المقاصد عن الامام عدم الجواز
فيهما لان ما يؤدي الى التناقض وحكى عن الآمدي ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان
يخلق في العبد علما ضروريا يتعلق بما تعلق به علمه النظري قال والمعتزلة قالوا بالجواز على
تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم
التكليف بغير المقدور ولا فيه يمتنع وقوعه من الله تعالى ثم قال واما انقلاب
الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة وما
جاز على احد المثلين جاز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا وما
جاز خلو النفس عنه مع التوجه والالتفات الى تمام مباحثه فيه **قوله** تحصيل
العلوم من طريق الكسب اي قوله سابقا كلمة الله موسى هذا كلامه يبين بان العلم ما
يحصل عادة الا بالكسب ولا يرد تعب من الطرق الا بالتوفيق وقد يقال من جملة النعم التعلم
فاذا التعلم عبادة واعتبر فضل تقليد العلماء داخل فيها فلا يرد قوله لانه اخرجنا من
بطون امهاتنا قال تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فيكون كلام الشيخ منقوضا
في غير محل لا ينهض حجة على منع التقليد والجواب ان مراد الشيخ بيان ان العلم لا يكون عادة

من

من طريق التعلم مع الاولياء الذين لم ينكروا ما بدا فجعل المقلد ما تبعهم حجة لنفسه
فلذا زحزحه عن تلك الطريقة بقوله معه النزاع في شيء من ذلك فاعرف ما بهم **قوله** ولو بالتصيير
لو هنا استعملت للشرط في الاستقبال وهو مع قلته ثابت وقد جوز المبرد استعمالها
في الاستقبال كان **قوله** خذ الكتاب بقوة اي بجد واجتهاد وقيل بالعمل بما فيه وقيل
بقوة او دعتكها وقوة عليه على حفظه والعمل بما فيه **قوله** فخذها بقوة اي بجد وقيل
بصحة عزيمة **قوله** علم كل شيء كلمة كل هنا نظير ما في قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء
فالكل للعموم ومعناه كل ما يحتاج اليه في دينه وبه يتبين معنى علم كل شيء حتى يصح ان
يتعلم بعد ذلك من الغير **قوله** الا ان هذا لا يقدح في وجوب العلم الا اشارة الى ما عليه
الاكثر من كثرة فضله فحصل بعض التقليد اولا عدم الترجيح بين العلم والعمل **قوله** انما الحال للعلم
في الحقيقة لو طلب المولى لا لشيء لان العلم بالله تعالى هو الكفيل برعاية ما يجب رعايته
في جانب المولى لجلال الله تعالى ومع العلم تكون خشية المولى ومهابته قال تعالى انما
يخشى الله من عباده العلماء افاد الحصر وقال ابن عباس العلماء هم الذين علموا ان الله
على كل شيء قدير ومن يطلب ذلك الا علمه بغير خلاف الغرض عليه والوقوف بغير نيته وجها
ثوابه وخلاف عقابه او وقال في التنوير ان الحكمة في اصلاح المملكة الانسانية عن
كلامه في سياسة الحروب وترتيب الجيوش عند اللقاء ما لمصه اذا نزل بالعدو والتقى
الجمعان وقف في ساحل العلم ولطف بعض الملة فتنزل الى الحجر العلمي واذا الزمه ان
طريق ولدخل اليه فان عدوك يستعجب اثر له فانه العالم بك الى تلبيسه والعجب والشيطان
يطمع فيه فاذا توسع العدو بحر العلم خلعه فانه ضرورة ينكص عليه فيقع في منعه
فلذلك لا راحة ولهذا قال العلماء طلبنا العلم لغير الله فابى ان يكون الا لله تعالى
وهذا من احسن مكر الله تعالى والشيخ الكبير قال فرعون اقتفى اثر موسى غلب عدوه كي
الله فصلح فاذا قال لا غرو لا الطلب العلم لتشوه به على ابناء زمانه وتخضع له الملوك
ويعتقد فيه الخلق فلا تغتر بهذا فان الشيطان فيما يعظم لك عدوا والكبر اسرع في
طلب العلم فان الشيطان وهو انما يفرح بعلمه في غيبه معا او غاب عنهم فان العلم يابى ان
يعطي الا حقيقته والحاصل ان الكلام على ابليس في هذه المسالة انه تخيل انه بالعلم ضل

بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين وان السجود لغير الله عن
لم يقل العفو حينئذ كذابا وهذا كله جهل محض ثم اعلم وهو تخييل انه علم فعل انه
بالعلم ضللت فلهذا يعرض على طلب العلم ولا يعلم ان العلم تكشف عورته وجملته
وهكذا ايضا استقى جميع مطالب الخيرات اذا اعرض عليه عز ذلك بالغلبة الابليسية
فلا ترجع عنها فان الرأي والعمل الحسن من المخلص ابطاله فان العمل اذا استقام وان لم
يكن خالصا فلا بد من نور يحصل للقلب يرده في لحظة الى الاخلاص فيقبل جميع اعماله
الشاقة ولهذا يكثر حزن العدو واسفه فانه المحرض له على هذه الاعمال فانتهى
انقلبت في حقه حسنى فاعلم انتهى **قوله** لا ينفعهم شيئا اي لا ينفعهم ذلك انقسم يكم
شيئا وشيئا مفعول مطلق **قوله** فمن طالبه الكل الرجل فهو مبطل فهذا الباطل واحق
فهو محجوج يحق **قوله** ولا خيل انه لا يستدل **قوله** لغاب في الذي مكرمة هو جواب
قوله لو جئتنا والمكرمة بضم الراء بمعنى الكرم **قوله** يتأذب هو متعلق بما نحن **قوله** في
معرض هو بفتح الميم وكسر الراء كمنبر وهو في الحديث توب تجلى فيه الجارية وكالمدرة والمدة الرا
وعبر الموعظة عن عبادة الطاعة بالتذهب باسكان النسبة بالذي هو المذكور في **قوله** من
القدرية والمجبرة والجهمية والروافض هاوية رؤوس المفترقة وذكر ابن حجر عن ابن حزم
ان فرق المغرضين بدا اشتغل خمسة اهل السنة ثم المعتزلة ومنهم القدرية ثم المرجئة
ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة ثم الخوارج ومنهم الازارقة و
الاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واكثر افتراق اهل السنة في الفروع واما في الاعتقاد
ففي نبذ يسيرة واما الباقون ففي مقالاتهم ما يخالف اهل السنة الخلاف البعيد والقريب
انتهى بناقة **قوله** فيجيء به التصغير بقاله يبحث بالشيء بكسر انما كفرح بمعنى اغرى به ولاج
عليه **قوله** وقوع الكائنات هو خبر عن ذلك انتهى **قوله** حجة العصاة في وصفهم
لا يحمل اما الاشارة الى ان هذا لا قرابة من شهوته كل الصحيح على حامل واما لان
اعتذارهم ولهذا تم اثبات الحجة لا نفسهم تحملهم ان لا حجة للعبد على الله تعالى ولله
الحجة البالغة يتصرف في ملكه ما يشاء لا ينازع واما ما ورد من المحاجة بين موسى
وآدم على نبينا وعليهم الصلاة والسلام وقوله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى

أي

أي غلبه بالحجة وهو انما احتج بالقدر فقال له اتلومني على شيء كتبه الله علي قبل ان اخلق
بحمعناه ان آدم لما تيب عليه وسومح لم يجز عليه لوم في الحقيقة فانه قد اسقط الله تعالى عليه
وعفا عنه فنه محمد بن احوى تقدمتني للاستبدلال ولا شك ان اللوم انما يتوجه بحسب ظاهر
الشرايع فلما وقع العفو سقط بخلاف العصاة فان اللوم المشروع باق عليهم لان
لعدم تحقق وقوع العفو فلا حجة لهم بالقدر على ما سياتي تحقيقه من مذهب اهل السنة
انشاء الله تعالى **قوله** وانكار الشرائع عندهم بالرجوع عنها على ما في قوله ما انكر لا على
جواز العفو **قوله** ويدل فعله لا ينبغي ما بعدها الفصيح نحو هذا غير ان الاكثر الغريب من
الفصيح كالفصيح **قوله** بل زعموا بل للانتقال لا للابطال وهو ظاهر **قوله** حجة عليه
لا الرعي لان المأمور به ونحوه هو الدين الخالص والمعرفة الصافية من كل
بدعة لم يزد عليها النظار من اهل السنة بعد ذلك ان ناظروا بغرامه كليات
وقرروها ببراهين عقلية صونا لها عن شبه الضالين واثباتا لها عن تحريف المبطلين
فالمأمور به اذا هو المعرفة لا التقليد فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفاء بالـ
التقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة عليه لا له
قوله التي تنتهي الى الضرورة هو وصف لشيء الذي لا بد منه في كل برهان **قوله** لا فدمه
جيوش بهيم ضبط العلماء بالكسر وما مصدرية وبالفتح على ان الميم وموضع لوجود وهو
ومحو واعلم ان انه ادفدوم المعتزلة لتم ذكر اتباعهم جعاول الشبهات فاما ان يكون اراد
ان يقول لما فدمت المعتزلة جاءته بعاول الشبهات او اراد بالاقدوم ظهورهم اولا و
تحزبهم وتمياهم للجدال واستعدادهم ان ابتيز واراد بالمنا يتان حد الهم بالفعل والقائهم
الشبه على اهل الحق وكذا باما ذكر اولا من جهل علماء السلف الحزم والسور على الدين
والحرام من ابتداء لهم لشبه المعاندين ولما كانت عقائد التوحيد لم يتوسط المجموعة الى
افسادها حيث حاطها علماء السنة ونصبوا عليها البراهين اتوا بعاول الشبهات
والمعارضات عسى ان يحجوا العلماء الى الحيز ويقع لهم التشكيك ويتوصلوا الى تعزيرهم
قواعدهم القياسية واشاعة قواعدهم الزايغة ويأبى الله الا ان يتم نوره ويقذف
بالحق على الباطل فيدمغه حفظا للملة نبيه وتصديقا لقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين

على الخير حتى ياتي أمر الله وايضا منهم من خالف بعضهم او كلاهما وراخفيا ان بعض الفرق ... انشاعرة
الى امر الله وهو اصحاب غيرهما من الفرق من افتوا ولا ماراة على ابنا الحق واتها اتت عليه
المصطفى صلى الله عليه وسلم والصحابة ثبتنا الله عليها حيا وميتا وجميع المومنين
بمنه ورحمته والعلماء جمع معول كثيرة ينتز بها الجبال **قوله** بما فسدت عليهم في جميع
مع ما قبله لف ونشر مرتب **قوله** حتى ورث هو بالتضعيف وعلماء مفعوله وهو انسب ويجوز
التخفيف وعلماء فاعل **قوله** اعظم تحصيل اعظم مفعول مطلق منصوب بتحصيل فبله
ولفظ تحصيل مضاف وقوله تلك الدخائل هو مفعول انفقوا اي انفقوا تلك الدخائل
في تحصيل اعظم تحصيل **قوله** في وجوه انفاقه فيه اشارة الى ان الدين كله ماخوذ من
الكتاب والسنة والسلف الصالح عن النبي صلى الله عليه وسلم كيف والله تعالى يقول
اليوم اكملت لكم دينكم وانما زاد العلماء في الاساليب الكلامية التعبيرات والتفصيلات وبيان
كيفية التصرفات وما يتوقف عليه من ذلك شيء من قواعد كليات وبراهين عقليات
حتى ان معظم الحجج مذكورة في الكتاب والسنة صريحا وتلويحا وانما زاد العلماء وجه الاستنباط
وكيفية الاستدلال وهو كذلك **قوله** من زيادة المحارب هو بيان للارباح **قوله**
ولهم المنزلة في يومه ان منهم كان الوزراء والملوك في ذلك العصر فاستندت شوكتهم و...
لعيادهم بالله وكانوا يجبرون ائمة الدين على ان يتابعوهم في اهوائهم حتى ان الامام
احمد وغيره من الائمة ضربوا بالسياط على ان يقولوا بخلق القرآن ويحكى عن احمد
مشايخ الرواية انه كان يغشاهم في مجالسهم للمناظرة والجدال في الدين فقيل له في
ذلك فقال انهم لا يأتوننا لئلا ناتيهم فان لم ناتهم لم يظهر الدين ولم يظهر الحق لنا ...
قوله ينفض ايديهم رجال الله اي من المحدثين والمتكلمين ونحوهم الى الشرعة عبارة
عن جراتهم ونفيهم بالرد عليهم بالاحاديث النبوية المثبتة للعقائد الحقيقية
من عموم قدرة الباري وارادته ومشيئته وخلقه الجنة والنار والثواب والعقاب
تفضلا وعدلا وثبوت الفضل لمن شاء تعالى والشفاعة وغير ذلك الدالة على تسليم
عقائدهم الزائغة وبالحجج العقلية الحاسمة لشبههم الوهمية ويحتمل ان يريد المتكلمين
فقط **قوله** ورباط الثغور هو جمع ثغر بمعنى الثنايا المظلمة وتنكير الغير وفيه تعريض

وهو

وهو موضع المخافة من مروج البلاد **قوله** ودا والمعنى دير في وكذا ابدا انشاني لالتى
مع شيء اخر ولو قال ان المبتدعة اضل الدين لغربتهم ومغالطتهم مجلدامهم كان الخص
كان اولى والله تعالى اعلم **قوله** ما سعى اليه في اطفاء سراج اسعار بكسر الهمزة والشنات
التحتية بلد بخراسان انتهى وكانه اليه نسب **قوله** تماشيا بفاء هتف به هتافا بضم
الهاء صاح به ويراد بالهاتف في نحو هذا ما يسمع صوته ولا يرى شخصه **قوله** فلما هاجت
البدع في هو مرتب على قوله وكان الزمان اذ ذاك الى وراء قوله وليت اكابر علمائنا في كلام
معترض بينهما **قوله** جاء من على عقايدهم في الجرود بعلى هو نائب فاعل المن والظرف بالثنايا
المثلثة التخليط ودا فداء جمع قد ربقة النشاء المعجمة ضد انتظامه وبكسرها مصدر التفعيل
قوله في الدهر والتشاني في حب اشارة الى انه يكلا الادهر وكلا والمصاحة وبطل الغرة
على الجدال والتحيل لرد التشبيه والاقدرة على الكلام فضلوا العجائز في ذلك العصر واما مطلق
الحرمة فقد حصل للكل وبديهي انهم تسلط بدعتهم على غفلة كامر **فإن قيل** جعل
العجائز ههنا على ما ينافي ما سبق للمصنف من النص لسلب اهل النظر كالصبيان واهل
البدو ويكلامه متدافع **قلت** لا خفاء ان العجائز لسن اهلا للنظر في العلوم وما
جبلها ودا الاستنباط غالبا وانهن قاصرات عن مرتبة العلماء المتدربين بالعلم التفصيلي
بالحجاج مع صحة عقول الجماهير في الجملة ولا ينافي ذلك ان يحصل لهن مطلق النظر
وان يعتزمن عقايد الدين بما يحتاج اليه فانما الشهرة امرها في ذلك العصر صارت كالبلاها
يذرها منهم قريب بل بعضها ضروري وانما يتفتى بذلك في ازمنتنا **قوله** على دين اعتقادهن
في اي بهو محاز حيث الملزودين العجائز على دين الذي هو الثبات وعدم خطور الشبهات
وكانه يقول اللهم ارزقني الثبات والسلامة من خطور الشبهات كما يقال اذا اريدت
العجائز العقلوات والتقليد ليس بشيء عند المصنف فلا زمه ايضا ليس بشي فقد
دعا بما لا ينفع شيئا بل بما هو ضلالة والعياذ بالله تعالى لانا نقول انما ذلك لو اراد ان
تسلب المعرفة من قلبه ويخلفه لازم التقليد او التقليد للاين مراده ان يدعو ابعلاقة
الغفلة وعدم خطور الشبهات مضموما الى ما هو عليه من المعرفة بالسلامة الخالصة
فقط كما يعمه المصنف **قوله** المغر هو بتشديد الفاء **قوله** ابو الخطيب هو محمد

ابن عمر بن الخطيب المعروف بالإمام الفخر الرازي المبحر في العلم المشهور انظر بسط ترجمته في
ابن خلكان قوله ابن تيمية هو من الشافعية لا أنه لم يتقيد حالته بشيء من الأئمة ونقلوا
عنه أشياء تؤذن بضعف عقله ومن ثم زندقته وعداوته للدين وأهله فلا يلتفت الى قوله ولعل
ذلك لم يثبت عنه والله أعلم قوله أن يكون في درجة الاعتقاد التقليدي حكى الشعراني عن
إمام الحرمين أيضا أنه قال ركبت البحر الأعظم وخضت كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب
الفرار من التقليد والآن فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف اهـ وهذا ذكره عنه بعض
من يحكم النظر ويحب التقليد وقال أيضا أنه قال عند موته يا أصحابنا لا تشتغلوا بعلم
الكلام فلو عرفت أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلت به اهـ وغير ذلك من هذا الكلام لمن لم يكن فيه
غير المصنف دليلا على ارتضاء التقليد ولا الرجوع اليه لأن مذهب السلف المعرفة على
الوجه الكامل والنهي عن الاشتغال بتفاصيل الكلام لا يستلزم النهي عن استعمال
مطلق المعرفة ولو بالدليل الجملي تنبيه ذكر الزركشي عن تقي الدين بن دقيق العيد أنه انشد لنفسه

تجاوزت حد الأكثرين الى العلى ۞ وسابقت واستبقيتهم في المراكز
وخضت بحارا ليس يدرك قعرها ۞ وألقيت نفسي في فسيح المفاوز
ولججت في الأفكار ثم تراجع ۞ اختياري الى استحسان دين العجائز

وهذا أيضا عند المصنف قابل للتأويل قوله نهاية أقدام العقول الخ يعني أن العقول
وإن كان لها جولان في الإلهيات وإجادة التصرف في معاني الأسماء والصفات فلا بد من الا
اقتصار وغرضنا إنما هو ما تشعر به الإشارة من أنها عن الكنه معقولة ونصالها عن
ذلك العجز مغلولة كما قيل كل ما ترتقي اليه بوهم ۞ من جلال وقدرة وسناء
فالذي أبدع البرية أعلى ۞ منه سبحان مبدع الأشياء
ويجوز في الأقدام كسر الهمزة والفتح أنسب للجملة قوله وأرواحنا في وحشة الخ فيه إشارة
للطبيعة الى أن الأرواح غريبة في الأجساد فلا تخلو عن توحش قال صاحب الرموز الأرواح
خلقت قبل الأجساد بألفي عام ثم انفصلت من عالمها العلوي الروحاني النوراني وأودعت
ظلمة هذا الجسد الطبيعي الجسماني والجسد مخلوق من التراب والتراب كان قبل كون
الآدمي بما بعد الحقيقة فكلاهما غريب عن وطنهما وأبعدا عن أصلهما فاجتمعا اجتماع

غربة كل واحد منهما يشير الى وطنه ويطير الى مسكنه فالجسد أخلد الى الأرض والروح
بدونه الى السماء لم تنهض فلبث في التقابل ۞ راحت مشرقة ورحت مغربا ۞ شتان بين مشرق ومغرب
قوله دولة قال في القاموس الدولة يعني بعضهم انقلاب الزمان والعقبة في
المال ويضم أو الضم فيه والفتح في الحرب أو هما سواء أو الضم في الآخرة والفتح في الدنيا
قوله شتى جمع شتيت بضم الشين قوله أو على معنى التعقيب لم يظهر التأويل الرابع
لملك العجز والثلاثة السابقة ظاهرة قوله ويحتمل مع هذا أنه ظاهر كلامه أن هذا تأويل
آخر وليس بظاهر لأن العذر الضروري الذي ذكره إن أراد به الدليل الجلي فهو التأويل
الأول وإن أراد التقليد فهو الثالث ويحتمل أنه يريد الأول بضميمة ما في الرابع من
التعقيب قوله مجازا أي الى الزمان كأنه يريد زمان العجز فإنه أبعض زمان المولف قوله
هو لامرئ في الأحاديث في ذم الشيء بعضه
هذا الزمان الذي كنا نحاذره ۞ في قول كعب وفي قول ابن مسعود
إن دام هذا ولم يحدث له غير ۞ لم يبك ميت ولم يفرح بمولود
قوله بعظيم الأدب هو متعلق بأخرج قوله أن يجبروا معناه الخ وقع في النسخ بالجيم
والدال وبالحاء بعدها راء من التحبير أو بياء وراء من حار إذا رجع أو بياء وراء من التحير وإنما
قدم عليا على الصحابة لما رآه المبتدعة وهو قد ذكر في هذا العلم قوله وفرديا الوضر
بكسر الواو ويحمل التغير أو الحمل مصلحا قوله صار ثمنها تسعا يعني واستدل في خطبته
ولم يفت قوله ترك زوجة وأما الخ بيان هذه الفريضة أن أصلها من أربعة وعشرين للزوجة
ثمنها ثلاثة وللأم سدسها أربعة وللبنتين ثلثاها ستة عشر وبقي واحد للعصبة الذ
كورين ينكسر عليهم فتباينا فيضرب عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون في أصل المسألة
وهي أربعة وعشرون بستمائة على عدد رؤوسهم التركة فللزوجة ثلاثة في خمسة وعشرين
بخمسة وسبعين وللأم أربعة فيه بمائة وللبنتين ستة عشر فيها بأربعمائة وللأخوة
واحد فيها بخمسة وعشرين لكل أخ اثنان وللأخت واحد وجامعة ذلك ستمائة قوله ولا دليل
عليه ولا أمارة أي أراد بالدليل ما يدل قطعا وبالأمارة ما يدل ظنا على ما هو اصطلاح الأ
صوليين قوله أكثر أشد الثلاث بالأثلاث الثلث وآخر الساعات يقال الى الثلث في أي الليالي

قوله عن علم اليقين الى عين اليقين فرق الاصوليون بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بان الاول ما كان من طريق العلم والاستدلال والثاني ما كان من طريق الكشوف والمشاهدة والثالث ما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود رائد الوصال والنظر بغيته المفعول في كتاب الصاوي **قوله** والمطلعة يقال مطلع الامر بضم الكاف الشمال مطلعه المستولي على شراعته وجاوز الغنا ... **قوله** الصادق المصدوق اي الصادق فيما يخبر به غيره المصدوق فيما يخبره به غيره عن الله تعالى يقال صدقته اخبرته بالصدق فانا صادق وهو مصدوق وكذا يقال اخبرته كذبته بالكذب وكذا التضعيف العين واما صدقته بالتضعيف فمعناه نسبته الى الصدق فيما اخبر به وكذا كذبته فلا شك ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالصدق من الله تعالى فهو مصدوق واخبر العباد بالصدق فهو صادق صلى الله عليه وسلم **قوله** لم يلزم فرع حضرة الرسالة الى آخره تحمل ان غرضه الوصول الى الشام بحياة من الله تعالى هو لكون السعي الى الشام فان ذلك محله واما تسميته ان يراد الوصول الى التشابه المتواضع الذليل الخاشع بين يدي الله الكبير المتعال وفي تلك المراتب فذهب الى ذلك واهل البراعة والشاعرة كعثمان رضي الله تعالى عنه جلستها الله بقلوبهم فيغلب عليهم الصحابة والتقوى وما جلال الكاملة المحسوس بل في ذلك الحكم والاجلال لان الله تعالى في السماء ارفع جهة ما تقول كما قيل

لئن غبت عن عيني وشط بك النوى • وانت بقلبي عائد وقريب •
اراك بعين الوهم في مضمر الحشا • وانت على عين الفؤاد رقيب •
فيا ليلة وهمي ونومك في قربي • ومن مثل حبي فلبي قد ارتقي •
اشتاقه ولذا ايدا • الهرقت من اجلالها • لا خيفة بل هيبة • وصيانة لجمالها •
واصد عنه تجلدا • واروم طيفا خياله • **قوله** ما فضلكم ابو بكر يقال فضل يفضل كنصر ينصر وعلم يعلم ويقال فضل بكسر الضاد في الماضي وضمها في المضارع وهي مركبة من الاولين ويقال فضلته افضله كفتلته اقتله غلبته في الفضل فانا فاضل وهو مفضول وهو ليس هنا واعلم انه انما قدم عليها لاجل مزيد ذكر المبتدعة والشيعة ولم يقدم عمر لقول على ما اعرفنا بالله مجهول الدليل عليه ثم عثمان لدعوى الذلة ولم يعمر مع عثمان ولم يبق لها

ابو بكر هذا مع ملاحظة الترتيب في سلوك طريق الترقي في الترتيب والتخطيب يحتمل **قوله** وما عسى ان اعرب من محاسن الصحابة في الظاهر انه من كلام المصنف **قوله** ولا يبلون كذلك جملة تعليلية اعتراضية بين قوله يكبح وفاعله وهو قوله صلى الله عليه وسلم **قوله** خلفته هو بضم الخاء اسما وبفتحها مصدرا **قوله** كان المقصود انما هو معرفة النحو في تعليل لعدم اعتبار التقديم او البطلان ما قدم مراما يدل عليه السياق والمراد ان المقصود الوصول الى النحو لا يشترط فيه التراكيب المصطلحية وانما المقصود معرفة النحو باي وجه وما زالت العرب وسائر العقلاء يستدلون ويلقون من هذه التراكيب كما قيل البعرة تدل على البعير وذكر الغزالي في نوادره ان الناموس الحارث فقد جمع نادى قومه ثم نظر الى النجوم فعكر بما عنده فقال اوعوني اسماعكم واصغوا الي قلوبكم يبلغ الوعظ منه حيث اريد طمح بها الهوى ودان على القلوب الكدر وطمح الجهل النظر • ان فيما ترى العبرة لمن اعتبر • ارض موضوعة • وسماء مرفوعة • وشمس تطلع وتغرب • ونجوم تسري فتغرب • وقمر تطلعه النحور • ويمحقه ادبار الشهور • وعاجز مثمر • وحاول مكد وشاب منتفخ • وكبير قد غبر • ورواحلون لا يؤوبون • ومقيمون لا يعرفون • ومكثر يرسل بقدر فيحيي البشر • ويورق الشجر • ويطلع الثمر وينبت الزهر • وما يتفجر من الصخر صابر • فيصدع المدر على ابنان الغض • فيحيي الانام ويشبع السوام • ويحيي النعام • ان في ذلك لآيات ناطقة على المدبر المقتدر الباري المصور يا ايها العقول الناظرة • والقلوب الشاكرة • الى تؤفكون وعن اي سبيل تعمهون وفي اي حيرة تتيهون • والى اي غاية توفضون • لو كشفت الاغطية عن القلوب وتجلت الغشاوة عن العيون لصح الشك عن اليقين واجاز من نشوة الجهالة من استولت عليه الضلالة • وكذا خطب قس بن ساعدة الايادي وغيره وهي مشهورة في السير **قوله** يذوبون باذال المعجمة اي يدفعون عنه **قوله** لسياسة يقال ساس الرعية يسوسها اذا امرها ونهاها **قوله** وبالنون الميمي اي وصف النون بالميمي مبالغة اذ ميما بمعنى والمجرور يتعلق بقوله يحصل بتعليم الكن ويقال لكن بكسر الكاف لكنا ولكنة ولكونة وهو الكن اي العيي في العربية لعجمة لسانه ويقال عيي في المنطق كرضي عيا بكسر العين

خصص قوله للابلة متعلق بتعليم او بعمل و الابلة الغافل مطلقا او عن الشر و ما
هو انقى لاتمييز معه قوله من عم نوره البسيطة كلها اى البسيطة الارض و عموم
نوره صلى الله عليه وسلم اما بعموم شريعته صلى الله عليه وسلم حتى سمعها البوادي
والخلائق او عموم النور الذي اتى به الى الغبراء اذ لحججها ايضا تلاوة او سماعا او عموم رحمته
للجميع للمؤمنين دنيا واخرى وللكفر دنيا بتأخير العذاب قوله نوره اصل الانوار اى
بل نوره صلى الله عليه وسلم اصل الاكوان كلها كما ذكره بعض ارباب القلوب من ان
الله تعالى خلق نور محمد صلى الله عليه وسلم ثم جعله يخلق من ذلك النور العرش والكرسي
والسماوات والارض والملائكة وغير ذلك وخلق آدم وجعلت نطفته جعلها فيه فما
زالت تنتقل من الاصلاب الطاهرة الى الارحام الزكية حتى خرجت من عبد الله ابن
عبد المطلب وذكر المولف في شرح الحوضية على قوله • من نوره خلقت الاكوان •
وقضى الدليل والبرهان • انه من تشبيه الله تعالى لما اذا النبي صلى الله عليه وسلم
غاية التشبيه انه وقف وجود هذه الكائنات الدنيوية الحسية والمعنوية بل
وقف مع ذلك وجود جميع الكائنات على وجوده صلى الله عليه وسلم وحكى عن على
كرم الله وجهه انه قال قلت يا رسول الله مم خلقت وما خلقنا صلى الله عليه وسلم
وعليه عرق كالجمان فقال يا على لما عرج بي الى السماء وكنت من ربي قاب قوسين او ادنى
لقيت دنو تكريم لا دنو مكان وحي فاوحى الى ربي ما أوحى فقلت يارب مم خلقتني
فقال يا محمد وعزتي وجلالي لولاك ما خلقت جنتي ولا ناري فقلت يا رب مم خلقتني فقال
يا محمد لما نظرت الى صفاء بياض نور خلقته بقدرتي وابتدعته بحكمتي واضفته
تشريفا الى عظمتي استخرجت منه جزءا فقسمته ثلاثة اقسام فخلقتك انت
واهل بيتك من القسم الاول وخلقت ازواجك واصحابك من القسم الثاني وخلقت
من احبك من القسم الثالث فاذا كان يوم القيامة عاد كل حسب ونسب الى حسبه
ونسبه ورددت ذلك النور الى نوري فادخلتك انت واهل بيتك واصحابك ومن احبك
جنتي برحمتي فاخبرهم بذلك عني يا محمد انتهى كلامه قوله لم اخذ حطا من
زماله الدنيا لعلها انفوا لا شرذمه السيوطي في الخصائص فله اخرج ابو نعيم في

الحلية

في الحلية وابن عساكر عن وهب بن منبه قال قرأت في احد وسبعين كتابا فوجدت في
جميعها ان الله تعالى لم يعط جميع الناس من بدء الدنيا الى انقضائها من العقل في جنب
عقل محمد صلى الله عليه وسلم الا كحبة رمل من بين جميع رمال الدنيا وان محمدا صلى الله عليه
وسلم ارجح الناس عقلا وافضلهم رأيا ونحو هذا في الشفاء ويقرب من هذا ما ذكره
صاحب الروض الفائق عن كعب الاحبار رضي الله تعالى عنه انه قال خلق الله العقل
من نور مخزون فقسمه الف جزء فاعطى للمخلوقات جزءا واحدا واعطى محمدا صلى الله عليه
وسلم تسعمائة وتسعة وتسعين جزءا فاختار بعقله العقل قوله اجلب الاعراب
اي يقال عربي جلب بكسر الجيم وسكون اللام اي جافي قال الجوهري واصله والجلاة
الشاة المسلوخة التي اخرج بطنها وقطع راسها وقوائمها يقال لها جلب
والصلب على غير ياسم التفضيل ولم ار من ذكره بهم من اهل اللغة ولا يقتضيه
القياس قوله كلعقه فالمراد العامر من يقال الحيي ابيه لعقه ابي رويبة او وجهه
قوله لغة ولا عرفا اي لان الصاحبة المعاشر فالمراد العامر من صحبه كسمعه صحابة
ويكسر وصحبة عاشره وكذا تطلق الصحبة في العرف الا بعد المخالطة والمعاشرة
كما في صحبة الشاهد والرؤساء قوله وحرمة عنترة انه يقال حمر حمير كسمع يسمع وكنصر
ينصر قوله من عبد العزى بعثتي قطع الصحابة الواحد من عند قوله بم لم يسلم
اليوم هو شأنه او موصوله جوابه او خبر قوله ما تمت على انواع لم ونحو هو اليوم
لا اعتراض بينهما قوله ولكل الذكر كانه عطف تفسير قوله انفعل من الخبر اعلى
السنة المتكلم اذا بني الفعل مطاوعا لا فعل الا مما فيه علاج فلا يقال انعدم الشيء
بل عدم قوله التمييز يكن الاسم هو على زنة اسم المفعول قوله دجاجلة جمع دجال
على غير قياس ومنه الا عور الكذاب وهو ماخوذ من دجل البعير عم جسمه بالقطران
اي الهناء لانه يعم الارض او من دجل كذب او من دجل تدجيلا غطى وطلى بالذهب
لتمويهه بالباطل او من الدجال قطع السحاب لانه يغشى وجه الارض او من دجل
الناس لقاطهم لانه يتبعونه وفيه اوجه اخر قوله الى المذهبانية هي الانفراد للتعبد
في الصوامع والمراد هنا ما يشبه ذلك من زي اهل البدع كظاهرا او باطنا قوله ويلزم

قوله في القاموس اجلب والجلب
شاة ولم يثبت استعمال اجلب
مرادا منه ما يراد بجلب وحروفات
ناسب اطلاقه بالاصطلاح انتهى
المعلق

هذا الفاضل لا يخفى انه لا يلزم من تشوفه الى ذلك ما يلزم من تحريم علم الكلام على ما هو
اصطلح عليه اليوم ان يجعل اصوله من الكتاب والسنة منشرحة ولا ان يحرم قراءة
القرءان والنظر فيه نعم لو لم يكن في الكلام الا هذا الامر المذكور من غير زيادة عليهما
اصلا لزم ما ذكر اما حيث كانت الزيادة فله ان يقول مصب التحريم هو علم الكلام
بقيد ما فيه من الزيادة كما وقد زيد فيه كثير من الاوضاع والاصطلاحات بل قد ادخل
فيه معظم الطبيعيات والرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة الا في اشتماله
على السمعيات كما قاله المولى سعد الدين نعم كلام هذا الفاضل باطل بما
ذكر من ان اصل الكلام هو الكتاب والسنة وما زيد على ذلك انما هو اوضاع واصطلاحات
لا حجر فيها ونسب هذا القول في شرح الوسطى للمبتدعة قال وما يحكى عن بعض
المبتدعة كالحشوية وغيرهم من ان النظر في علم التوحيد حرام فلا يخفى فساده
وضلال معتقده لكل عاقل اذ هو مصادم للكتاب والسنة واجماع المسلمين الذين يقتدى
بهم واما ما يلحقون به الصحابة رضي الله تعالى عنهم من انهم لم يتكلموا فيه فكذب منهم
وافتراء والطال بعد حتى قال ولم يحدث فيه بعد الصحابة الا مجرد الالقاب والاصطلاحات
وقد حدث مثل ذلك في كل فن من العلوم قال وقد انشدنا اشياخنا في فضل هذا العلم

• ايها المغتدي لتطلب علما • كل علم عبد لعلم الكلام •
• تطلب الفقه كي تصحح حكما • ثم اغفلت منزل الاحكام •

وقيل للفاضل ابي الطيب ان قوما يذمون علم الكلام فانشد رحمه الله تعالى

• عاب الكلام اناس لا خلاق لهم • وما عليه اذا عابوه من ضرر •
• ما ضر شمس الضحى في الافق طالعة • ان لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر •

قال بعض الافاضل فقد جمع علم التوحيد معظم القرءان والسنة اذ اكثرهما ماخوذ
منهما او قد ذكر اهل البيان حقيقة المذهب الكلامي فقالوا هو ايراد حجة للمطلوب
على طريقة اهل الكلام ومثلوا له بقوله تعالى لو كان فيهما ءالهة الا الله لفسدتا
قال واول من اثبت هذا المذهب الكلامي الجاحظ من المعتزلة قال الشيخ ابن عرفة وكذب
الجاحظ اذ اكثر حجج اهل الكلام مستنبطة من القرءان العظيم انتهى الغرض منه وقال

العبزلي

العبزلي فان قلت هو يعني علم الكلام من محدثات الامور ولم يخض فيه السلف فلا ينبغي
ان يخوض فيه الخلف وربما اعقب الابتداء والجدال والشبهات قلت بل نظر فيه السلف
فكثير منهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وابنه عبد الله وابن عباس حبر الامة وعلي
رضي الله تعالى عنهم ومن التابعين عمر بن عبد العزيز وربيعة وابن هرمز ومالك والشافعي
والف فيه مالك رسالة قبل ان يولد الاشعري كانه من مناهج الاولين ومحض مواد البراهين
ولم يحدث فيه بعد السلف الا مجرد الالقاب والاصطلاحات وقد حدث ذلك في كل فن
من فنون العلم قال وقول الغزالي نهوا عن النظر فيه بالاصل وانما نهوا عن علم جهم والقدرية
وغيرهم من اهل البدع وهم الذين ذمهم الشافعي وغيره من السلف من المحدثين انظر تمامه
فيه كلام حسن وقال ابو حنيفة رحمه الله وقد سئل عن الفواحش رايت لابي حنيفة جوابا عن كلام كتب
به اليه ما لنا لا نتكلم في اصول الدين وان السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون فيه فاجاب
بان السلف لم تكن ظهرت البدع في زمانهم فلذلك لم يتكلموا وفي زمننا ظهرت البدع فلو سكتنا
عن الجواب عنه لكنا مقرين لهما فلا نعترف بذلك وهذا جواب حسن وينكر ان العلم الذي
يختلف فيه مالك وابن هرمز هو علم اصول الدين وما ترتب به شبه اهل الاهواء وقال
الشيخ سعد الدين في شرح الشمسية وبالجملة فموضوع علم الكلام اشرف العلوم لكونه
اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها
بالادلة السمعية قال وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه فانما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات اهـ وبالجملة فشرف كل علم انما هو بشرف معلومه ولما كان معلوم هذا العلم
اشرف المعلومات كان هو اشرف العلوم وستسمع لهذا زيادة تحقيق قوله نعم لو اراد
هذا الفاضل الخ كان هذا هو التاويل الذي اشار اليه اولا بقوله ان حمل على ظاهره قوله
من مرض الكفاية يعني على ما تقدم فيه من الخلاف في كلام ابن عرفة قوله يعني هذا الخ
هذا التعقيب لبعض من تعقب ابن عرفة فيما مر به من ان الواجب هو ما قاله

البرهان اعم من ان يكون بالاجمال او بالتفصيل كما هو التنبيه عليه قوله كالفجر ونحوه هو تمثيل
لما كان عروض الشبهات ونزولها اداه والمعضلات ونحوه وهو وقته لا احتضار فتلك
او نزول الشبهات كان احسن والمعضلات جمع المعضلة اشار ايه من اعضل الامر اشتد واعيا
مستغلق بحيث لا يهتدي الى وجهه قوله مما يعتقد هو بيان لنحوه وفاعله اما عائد على صاحب
حرفة التقليد ويختلج الى التقدير اضطرب اي مما يعتقد فيه الى قوله ثابت او عائد الى المكان
نفسه ولا تقدير ولا اسناد مجازي قوله وعقد لا يحد اي معقوده او المراد مكان العقد
ورسوخه بثبوت ما فيه كما كان قوله نتج عن قواطع البراهين في الظاهر ان نتج بالبناء
للفاعل وهذا لا يستعمله اهل المعقول حيث يقولون انتج البرهان اي اوجد ونتج كذا
عن هذا البرهان واما في اللغة فيقال نتجت الناقة مبنيا لما لم يسم فاعله وانتجت ونتجت
اهلها ويقال ايضا انتجت مبنيا للمفعول حال انتاجها وحينئذ ان اريد بالمعقود العقد
كما هو الظاهر لم يصح لغة ان يقال نتج مبنيا للفاعل ولا للمفعول الا على تجوز وان اريد
به الحمل فيصح مبنيا للمفعول ولا يخلو عن تكلف لا ان اطلاق النتيجة شايع في عرف
المنطق وبعد كتبي هذا وهو المعروف عند اهل اللغة رأيت عياضا في المشارق حكى
عن الاخفش نتج وانتج بمعنى ويقال انتجت الفرس بمعنى حملت وبمعنى ولدت اذن وعلى هذا لا
اشكال قوله ولا يلمز طلعها في الضمير الغايب الصحيح اشار حب في اكثر النسخ مؤنث عايد
على العقايد ويبقى الخبر بلا رابط وتذكيره ليعود الى الضمير المخبر عنه كما في بعض النسخ
ايضا وكانه اتكل على الضمير بعد في زوائد وفي العبارة تجوز قوله عند عروض ادنى شبهة
يعني في الحياة الدنيا يعني من شياطين الانس والجن او عند الاحتضار لما حكي ان الانسان اذا
احتضر اتاه شيطانان احدهما على يمينه فيقول له يا بني مت على دين النصرانية
فهو خير الاديان والاخر على يساره فيقول يا بني مت على دين اليهودية فهو خير الاديان
ومن اراد الله به خيرا بعث اليه الرحمة او جبريل فيطرد عنه الشيطان ويمسح به ابدا و
يبشره عاملنا الله بلطفه ورحمته في الدارين وذكر ابن حجر عن القرطبي في فتنة المحشر
وان الله يأتيهم في غير الصورة التي يعرفون فيقول انا ربكم وان المومنين يستعيذون منه
ويقولون لا احد ربنا عرفناه قال القرطبي هو مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز

ولو جعله في التعقيب بانه ... النفس الى الشبهات والمعضلات

عطفه في النسخ على ما فصلوه عطف المدلول على الدال لان ثبات الاقدام المراد الثبات مدلوله لانه شرط قوة التفسير ليتحقق ثم كما في اصابة الصواب لان القصد ثمرات لا الحجة والنساخ منه منقطعة عطف الدال على المدلول ... في الجواب موقوفة على الاصل التفسير ... كذا ام لا تامل

حكاه ابن حجر الاثر على ان القلام القوم ... المنافقين ... والعلم في دون ... اه

الله

الله الخبيث من الطيب وذلك انه لما يعني المنافقون مختلطين بالمؤمنين زاعمين انهم منهم
ظانين ان ذلك يجوز في ذلك الوقت كما جاز في الدنيا امتحنهم الله بان اتاهم بصورة هائلة
قالت للجميع انا ربكم فاجابه المومنون بانكار ذلك لما سبق لهم من معرفته تعالى وانه منزه
عن صفات هذه الصورة فلذا قالوا نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا حتى ان بعضهم
ليكاد ينقلب اي يزل فيوافق المنافقين قال وهؤلاء الطائفة التي لم يكن لهم رسوخ العلماء
ولعلهم الذين اعتقدوا الحق وجزموا به من غير تبصر ... قوله ان يقلبا ذلك في الاشارة
اما العروض الشبهة او الطاري او الشبهة او الشدة الطارية عنها قوله والقلب الذي هو محل
في الجملة الاية قوله لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في السنتهم لا ينبغي ان هذا لا يكون
تفسيرا للاية على ما ابينا من التفاسير وانما معناها كما ذكر المفسرون ان المنافقين
في قلوبهم مرض اي شك ونفاق فزادهم الله مرضا اي شكا ونفاقا جزاء على كفرهم وقيل
زادهم مرضا بما انزله من القرآن فكفروا به ايضا كما كفروا اولا وكان المص لم يتعرض
للتفسير وانما اراد انهم لما لم تواطئ قلوبهم السنتهم لم ينتفعوا بما في السنتهم كما قال تعالى ولهم
عذاب اليم وكذا في هذه الاية وقع الشك في قلبه والتكلم لا ينفعه ان يصمم بلسانه ويكابر
قوله ان يتشبع التشبع لغة ان يرى انه شبعان وليس كذلك والمتكثر بما ليس له اثر للقائل والمراد
هنا ان يكثر في لسانه ما ليس في قلبه وهو ايمانه في الدنيا واما في ذلك الوقت فليس ثم الا
الحق قوله للمنافقين او للمرتاب ذكر ان او للشك من الراوي قوله ولا تليت اصله ولا تلوت
قلبت الواو ياء اتباعا وهذا دعاء عليه قوله بمقمع المقمع كمنبر العمود التي يضرب بها وفي
بعض النسخ بالجمع قوله الا الثقلين هم الانس والجن ثقلين لثقل الارض بهما اذ هما عمارها
او لثقلهما بالتكليف قوله لو تصورت ذكروا ان تصور يستعمل تارة لازما بمعنى امكن وتارة
متعديا يقال تصورت الشيء ادركته ولا يناسب هنا الاول فهو بمعنى اتا واطاق قوله من
صور الذي يكون له مرتبة الولاية قوله ونظر باعيننا اي الميت بالخصوص اليه على الشخص
المذكور قبله بقرينة التفصيل بعده قوله غير علم هو بيان لما قبله قوله سفلى هو بمعنى
الاسفل كسفل قوله الا من لا يسمعه اي من لا يستجيب له كقوله دعوة الله حين خفت لا
يكون الله يسمع ما يقوله قوله لا معنى للتثبيت في هذا التفسير هو الذي ذكره ابو الفضل

اي اتباعا للياء ... في رواية

الغزنوي فان في تفسيره قوله تعالى بل تقول اي القول لي او على القول يعني التوحيد في الدنيا
بارادة ابراهيم واضافة الضمير وفي الاخرة اي الغني بالتمكين في الصواب وتلقين الجواب حتى
يقول الملكان عشت سعيدا ومت حميدا نم نومة العروس هذا كلامه رحمه الله تعالى وقال القرطبي
في تفسيره قيل ان القول الثابت هو لا اله الا الله محمد رسول الله والعلماء يثبتهم الله على الايمان
حتى يموتوا والقول الثابت في الاخرة عند المسالة في القبر رواه البراء بن عازب وابن مسعود وابن
عباس وغيرهم وقال ابو الحسن يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت وهو لا اله الا الله في
الحياة الدنيا على السنة الحنيفية وفي الاخرة يعني القبر يلقنهم الله كلمة الحق عند سؤال الملكين
ويضل الله الظالمين اي يلقن المشركين ذلك حتى اذا سئلوا في قبورهم قالوا لا ندري ويفعل الله
ما يشاء من تلقين المومن الصواب واضلال الكافر انتهى **قوله** ولا عبرة بالتقليد كيفية نظم
الاستدلال ان يقول انا مصمم على عقايدي بحيث لا ارجع عنه ولو شكك بالاشياء كثيرة
المعهود لدي وكل من كان كذلك ابدا يجزم على الحق او ما اعتقاده حق او يجزم على تصحيح او يجزم
من اهل النجاة فينتج لي انا على الحق ونحو ذلك اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فلان الفرق
كلية الدليل كل من صمم وكثر تعبيره يكون على الحق بدليل البرهان ومنع معناهم واذا
لم تكن كلية فلا استدلال لما علمت من ان انتاج الشكل الاول موقوف على كونه كبراه كلية
وان قال لا ننقض بالنظر او نحوه فان تصميمهم على الكفر وانما صمم على الحق كان هذا معارضة
قوله مجرد التصميم لا يكفي اي كاهل الشبه من المبتدعة الذين يجزمون ويصممون على ما
اقتضته شبههم مع انها مجردة اوهام وخيالات فاسدة لا تفوق ذلك كالفلاسفة والمعاشرة
وهذا الاستدلال على ان المعاشرة تاثير امطلقا في المسلمين كانت او في اليهود والنصارى
قوله سببا خاصا اي سببا يعينه يكون دليلا على تلك الجزئية ولا يشمل شيئا ولا يخلو الخ
سبب ما وان لم يعين **فان قيل** حينئذ من استند الى شخص خاص يعتقد مثلا
واعتقد ما اخبره به يخرج عن التقليد وهو باطل **قلنا** المراد بالسبب ما يشمل
انه العقل ونحوه لا التصحيح كما قررنا **فان قيل** قد يقذف الله في قلوب اوليائه وعارف
وتجليات ولا يدرون لذلك سببا فيدخلون في التقليد وهو باطل **قلنا** بعد تسليم
انهم لا يدرون لذلك سببا نقول انه لا بد داخل في حيز الضروريات وليس من موضوع البحث

قوله

قوله فاذا الملازمة اي التصميم على الشيء لا يستلزم ان يكون حقا بدليل ان مثل هذا
التصميم قد يوجد في ذوي الجهل المركب كما مر وهذا اعتراض على كبرى الدليل المستدل بان قائله
كل من صمم وكان كثير التعبد يجزم على الحق واذا بطلت الملازمة لم يصح الدليل المستدل به لان
وجه انتاج الشكل الاول ان لازم اللازم لازم والغرض لا ملازمة هنا ولا اشتقاقنا ليلا لعدم
الملازمة فلا تصح الشرطية **فان قيل** الملازمة ثابتة لا محالة يعني انه قد يكون
اذا كان مصمما كان على الحق ولا انها جزئية فيما يليه يعني مطلق الملازمة وهذا القدر لا يكفي
لانتاج كلية **قلنا** المدعى هو اللزوم بين مطلق التصميم وبين الحقية وهذا غير
صحيح اذ قد يوجد وقد لا يصح قوله لا ملازمة اذ اللازم هو الذي لا يتخلف **قوله** الا انه يرى الطريق
برزت الى الدافع بالظهور اعني برزت اذ لا نزاع في ان الكتاب والسنة طريق الى الحق ولا تنبي
للابد للاحتياج الى النظر العقلي كما قرر واعلم ان هذا الزاعم ومن ذكر بعده كلهم قد يقول
بعدم الايمان بالتقليد لانهم لا يحصرون التوصيل على النظر **قوله** لا نحتج به لا بالعقل
العقلية هذه دخلاء الفقيه قال في شرح العقائد ومن سلم من اهل الظاهر والحشوية ادا المنطق
الى العالم وزعم ان النظر العقلي حرام وبدعة وقال لا يودي الى الكتاب والسنة والاجماع لا يمانة
بوجه الا دعما لتهم بالشبلة ان الكتاب والسنة حجة ولا يكن اثباته الا بالعقل فيفضون
الى اثباته بالعقل الى وهذا الكلام بظاهره يخالفه ما قاله المولى سعد الدين في شرح المقاصد
والعضد في المواقف وغيرهما من انه لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
لانه امر مقدور ويتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو راينا وعقلا ان
كان عقليا كما هو راي المعتزلة انتهى المعنى لا انه يكون فيه بحث الا من ذكر وقد تقدم قوله
بانكار وجوب المعرفة ايضا وسيأتي عنه انه لا قدر من الفقه بحيث انه لا يلتفت اليه وفي
كفى انه ما اتى منكر هذا العلم لا من جهله وتخليه او مانع كرهه ولا مانع ولا اصطلاحات
والشبه والمعارضات مقصودة لذاتها بالنبوة ونحو التصنيف والتعلم والتعليم فحكم بتحريم
ذلك لا مانع بدعة واما الحكم في ابطال الحيل والشبه المعضلات ومن فتح بصيرته وعلم ان كل
ما يذكر فيه محدثا انما قصد لغيره وان المطلوب هو الحق لزمه ان يعتني به لانه الموصل الى الحق

حتى فيما نزعم أن ذلك الأوصل كان من الشبهة التي لا داء أنكر الى العلم والرد عليهم
قد سبق فإن أفاد لم تتذكر فيه الشبه الباطلات وقد أهواء الضلالات وهل افتتح على الغي
الذي عليه السلف كما هو دأب السلف فقيل له كيف يعرف الغي ليفتضح عليه ويميز عن الباطل
إذ لم يعرف الباطل كما قيل: عرفت الشر لا للشر • لكن لتوقيه • ومن لم يعرف الشر
من الناس يقع فيه • أما السلف فكانت هذه الشبه لم تعم بساحتهم ومن ثم لم يشتغلوا
بذكرها وردها ونحن نقطع أنه لو تعرض لهم بدعي أو انفتت عليهم شبهة لأبطلوها ونقض
نفدم جولة أبي حنيفة ومولده أن السلف لم تظهر في زمانهم الشبهات وأما نحن فقد ظهرت عندنا
فإن سكتنا عنه كنا مقصرين لما علمنا أن معظم ذلك مذكور في القرآن إذ كانوا عربا يفهمون
معانيه فيما وأحيانا وكان عملوا بالحجج والرد على المبطلين وقد ذكر الله تبارك وتعالى عن
المبطلين كإنكار البعث والتثليث وغيرهما من الكفريات وأبطلها وفي ذلك للأجل الكلام
أعظم حجة ولما أن المعنى ذكر في الكلام من الفلسفة ولما أن الأولى تعدد الدراية
لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من إبطالها وهلم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد
لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات قاله وهذا هو كلام التفتازاني
انتهى والمشاهد أن ما يذكر فيه من المقدمات أكثر مرجعه الى التحلية بالكمالات والتخلية عن
المستحيلات بكمالات وصف المولى تبارك وتعالى بالكمالات الواردة في الكتاب والسنة حتى
يكون نفي الباطل هو حزو بل لا يفهم أحد منها الا بعد ما خبر والكل عبادة للمولى الكريم وغاية
تبجيل له وتعظيم كما قيل • من ذكر في الجود والفضل والتقى • وفيل الغنى والعلم والحلم والعقل •
• والفيل عن فهم ما فإن • والفيل في محمودها ولك الفضل •
وبالجملة فلا أجد أحدا يعتمد في حقيقة شيء وينكر الوسيلة إليه ومن أنه هل من يحكي
الكلام والمنطق وأيده أن تسمع كلاما بين يديه نجواه والاصطلاح عليه دعواه وهذا ان
تعلم أن جميع العلوم الإسلامية وإن تكاثرت فالمطلوب الأهم منه أمران الاعتقادات
والعادات أما الأول فمرجعه الى صحة الاعتقادات والقيام بوظائف العبادات الشرعية

واما

وأما الثاني فمرجعه الى إقامة الأبدان بالأغذية والمعالجات ونظام المعاش بالمعاملات
والأمر بالأولى وإن كان أكثر أدواته كلفنا به للابن قواعد بقول الثاني فلهذه الأمور
وصار الى التعبير مكلفا بها وقولنا والأمور التي المعلم المبعوث لسياسة الخلق أجمع
وسيرهم في الدارين صلى الله عليه وسلم وكان أصحابه رضي الله تعالى عنهم يكتفون في
الجميع بما يحتاجون إليه من تبليغهم عنه صلى الله عليه وسلم أو بفهمهم من القرآن لسهولة
ذلك عليهم من حيث كونهم عربا ونور استبصارهم بالمشاهدة فلم يحتاجوا الى آلة
يتوصلون بها والوسيلة يشتغلون بها غير أنهم كانوا يكتبون ما يسمعون في الرقاع والعظام
ليعلمهم أن ذلك وسيلة الحفظ فلما استحر القتل في القراء وخاف أبو بكر ضياع القرآن
جمعه في المصحف ليعلم أن ذلك وسيلة الحفظ ولما استشعر عمر رضي الله تعالى عنه أن فهم
الكتاب والسنة والفروع يحتاج الى الوصول إليهما من دقائق الاشارات وغرابة العبارات
حض على رواية الشعر وتعلمه فقال في خطبته عليكم بديوانكم لا يضل قيل وما هو قال الشعر
الجاهلية فإن فيه معنى كتابكم ولما خشي عثمان رضي الله تعالى عنه اختلاف الناس جمع القرآن
في المصحف ليعلم أن ذلك وسيلة الضبط وارتفاع النزاع فيه ولما سمع علي كرم الله
وجهه ورضي عنه اللحن وخاف ضياع العربية وضع النحو ليعلم أن النحو وسيلة الى حفظ
اللسان العربي وحفظه وسيلة الى فهم معاني الكتاب والسنة اللذين عليهما مدار الشريعة
المحمدية ولما علم ممن تأخر عن الصحابة والتابعين أن ليس كل واحد يقوم بفهم معاني القرآن أن
اشتغلوا بتفسيره ودونوا التفاسير فصار من بعدهم ودونوا الأحاديث النبوية فإن
ذلك وسيلة الى معرفة ما وقع به التكليف وهو وسيلة الى الامتثال المقصود ولما كان
ما ينقل من الأحاديث ليس كله متواترا ولا متفقا على صحته عن النبي صلى الله عليه
وسلم كالقرآن إذ بل فيه الصحيح سندا وغيره والقوي سندا وغيره واحتاج أئمة الدين الى
تمييز المعمول به عن غيره والى معرفة تلقي ذلك وتبليغه أحدثوا صناعة الحديث وما
فيها من الاصطلاحات والألقاب ولما كانت الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة منها
ما يرجع الى الكيفية عمل ومنها ما يرجع الى الاعتقاد فقط والأول مما تتناهى كثرة فلا تقتنع
جميعها كلما الوقت الحاجة فيتخلص بأدلة كلية من عمومات ومطلق تفصيلية تستنبط

مبناها عند الحاجة فجمعوا ذلك ودونوه وسموا العلم الحاصل لهم عنه فقها ولما احتاجوا
في استنباط المسائل المتجددات والجواب عن كل نازلة نازلة الى مقدمات كلية كل
مقدمة منها يبنى عليها كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الاختلاف حتى
تشعبوا شعبا وافترقوا على مذاهب لم يروا الاهمال لها انصحا لمن بعدهم واعانة لهم على
درك الفقه جمعوا ذلك ودونوه وسموه اصول الفقه والثانية وهي ان الاعتقادات كانت في
صدر الاسلام سليمة ولما تكاثرت الاهواء والبدع وافترقت الامة كما اخبر الصادق
المصدوق صلى الله عليه وسلم على فرق وكثر الخبث في الدين ووقعت على الفرقة المبطلين
انتصب علماء السنة وعلماء الملة الى مناضلة المبطلين بالكتاب كما ان الصدر الاول
يناضلون عن الدين بالسنان واعدوا لجدال المبطلين ما استطاعوا من معرفة ما احتاجوا الى
مقدمات وقواعد عقلية واصطلاحات واوضاع يجعلونها محل النزاع ويفحمون بها مغالطي
القوم عقيب الابتداع جمعوا ذلك ودونوه وسموه علم الكلام واصول الدين ليكون بازاء اصول الفقه
استنباطه وايضا لما كانت الفاظ الكتاب والسنة عربية وفهمها موقوف على فهم لغة
العرب وضعوا اللغة ودونوها ولما كان ثبوت الشريعة موقوفا على صدق الرسول الموقوف
على ثبوت المعجزة وكان اعظم المعجزات القرآن العظيم وكان اعجاز القرآن يعلو العقول الرضى
ببلاغته احتيج الى معرفة البلاغة ليعرف وجه اعجاز القرآن الواصل الى العقل الذكي وليوضح
فهم من ابهم اذ هو مملوء بالمجازات والاستعارات والكنايات فوضعوا علم البلاغة ودونوه
ولما احتاجوا في امر الصلاة والصيام ونحوهما الى معرفة القبلة وساعات الليل والنهار دونوا
علم الهيئة ولما احتاجوا الى الجمع في المناطات وقسمة التركات وسائر المعاملات وضعوا
علم الحساب الى غير ذلك من الفنون ولما كان كل ما ذكر من الفنون وغيرها لا يتم الا بادراك
الحق والحكم بالحق منها على ما هو وكان الحكم بغير الحق بحيث لا يدرك مغالطة
بعض العقلاء بمقتضى افكارها ما حنيهم او ما يوصل الى صادر لا يميز صحيح
العلم من سقيمه دونوا علم المنطق وعربوه لتنقطع به ضلالة المتشرعة الى حجة
اذ هو المهيمن على سائر الافكار والعلوم والرئيس على سائر العلوم وكان من العلوم التي
استخرجتها اليونان وهو من الحكمة التي اعظمها وكان يقال انزلت الحكمة على ثلاثة

أعضاء

اعضاء الجسد قلوب اليونان والسنة العرب وايدي اهل الصين وقد نبهنا لك في هذه
الكلمات على ما ينبغي ان يستحضره المتعلم لشيء من هذه العلوم حتى يكون كلما اشتغل
به ان شاء الله تعالى قريبا انما لا باطل الباطنيات جعلنا الله ممن اخلص وانتصب فان نعمة
ما اشرنا اليه وتبعه ما نبهنا عليه علمت ان المتوسل الى الجزء بجل ما املى سنة وجب
كل من الخلفاء رضي الله تعالى عنهم وكل الصحابة ولم يخطر بباله ان يكون وجه التحريم شيء
من هذه العلوم وكان يقال انه مذموم اذ هي كلها وسائل الى المقصود وحامية عن الزند
الورود فمرجع بعضها فليصرف فيها جميعا ودائر بين التخصيص ومن انكر ان يكون بعض
ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فان قيل بعضها اعني واكثر ايضا من بعض وان
فيها ان الكلام والمنطق مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها قلنا لا نسلم ان كل بدعة
تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمنا فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم
وصناعته الاصول والحديث والادب ونحوها مخترع فان قيل ان السلف كانوا
يحسبونه وبعدا يجهلون ويجتهدون ويحدثون وانما الحدث في هذه الصناعات الاتقان
قلنا وكذا بلاد ما كانوا يعسرونه ويشتغلون ويعللون ولا نعني بالمنطق الا بحث الكيفية وهو
الذي في الطباع مركوز ولا ينفك عنه عاقل فمن حرم جاهلا ان يحرمه الكونه مركوزا في
الطباع حاصلا بلا مباشرة في تعلمه واما الكونه حراما بوجه اخر فان اراد الاول قلنا
لا نسلم ان مركوزيته توجب حصوله وعدم المباشرة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنبه
والمركوز انما هو العقل الغريزي والا فهو ان حاصل يخلو النفس عن العلوم بل وعن الاستعداد
حتى تستعمل القوانين نعم من انكر ان يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج الى تعلمه
كالعربي المستغني عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا فلا يحل له ان
يقيس سائر العقول بعقله ولا ان يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينهض دليلا على
ما اراد وان اراد الثاني قلنا ما وجه حرمته فان قال الخوض بدعة قلنا تقدم جوابه
وان كان لشيء اخر فعليه بيانه وممن نهى بزعمه السيوطي في كتابه الحاوي في
الفتاوى انه سئل عن الشاذلي كان يقول ان توحيد الله تعالى متوقف على علم المنطق وان
علم المنطق فرض عين على كل مسلم وان لكل متعلم منه بكل حرف عشر حسنات ولا يصح

ترجيح من لا يعلمه ومن ابتلي وهو لا يعلمه فما يعتني به فهو باطل فأجاب بأن المنطق فن
خبيث مذموم يحرم الاشتغال به وذكر أنه لا ثمرة له دينية أصلا ولا دنيوية وذكر
جماعة نقل عنهم ذلك ثم ذكر أن المنطق لو فرض أنه لا فساد فيه وأنه حق لم ينفع في التوحيد
أصلا ولا يظن أنه ينفع فيه إلا من هو جاهل بالمنطق لا يعرفه لأن المنطق إنما يبني هيئته
على الكليات والكليات لا وجود لها في الخارج ولا تدل على جزئية أصلا فإذا هكذا فمن
المحققين والعارفين بالمنطق فلما علم هذا الكلام الذي ذكره هذا القائل استشكل المتأخر على
أنه لا يعرف المنطق ولا خبثه ويلزم بمقتضى قوله إنه مشى على أنه قال التوحيد متوقف
على معرفته وهو لا يعرفه بعد هذا حاصل الغرض من كلامه وقد علمت مما مر سقوط هذا
الكلام وما احتوى عليه من التخيلات والأوهام أما قوله خبيث مذموم فهو دعوى
تقدم بيان فساده وأما قوله إنه لا منفعة له فإنكار المحسوس والبين

• ما ضر شمس الضحى في الأفق طالعة • أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر •

وكيف يحكم عليه بعدم الفائدة وهو لا يعرفه إلا من جهل شيئا عاداه •

• قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد • وينكر الفم طعم الماء من سقم •

• فإذا لم تره بالهوى لم تغترا • ثم أبصرته جهارا فلا تمارى •

• وإذا لم تر الهلال فسلم • لأناس رأوه بالأبصار •

وأما قوله إن الكليات لا وجود لها في الخارج إلى آخر كلامه فإنا نعجب أن يصدر مثل هذا
الكلام والاحتجاج بنحو هذا القول • عن عاقل فضلا عن فاضل وما كنت أحسبه يهوي إلى المنزلة
ولقد كنت أربأ به رحمه الله تعالى يتورع عنه ومن له مشاركة وهذا الكلام ينبغي أنه لم يشم رائحة
العقول ويلزم عليه شناعات منها أن هذا الكلام الذي استدل به يقتضي أنه يزعم أن جميع
العلوم التي يتعلمها خارجية أي محسوسة وهذا مع بداهة بطلانه ومضاهاته قول
السمنية لكونه من قبيل السوفسطائية يقتضي أنه لم يدر لا قانونا فقهيا ولا أصوليا
ولا نحويا ولا غيره في أبدا وأن جميع ما يدركه منه جزئيات خارجية إذ لولا أن غني في إدراك الكلي
بصيرة المنطق فيكون له ثمرة ولمنفعة أن من دان بهذا الشأن ليتيسر له من العلوم شيء مثلا
ولا يستحق جوابا ويقتضي أنه لم يدرك شيئا من العلوم أصلا لأن جميع النسب ليست خارجية

بل

بل معنى إما كلية أو جزئية وهذه المنزلة لم يلتزم فيها شيء من الحيوانات التي لا نطق ولا
العجم أما النطق فصفة بل إنما تدرك الثلاثة أعني المعاني الكلية والصور الخارجية والمعاني
الجزئية موجودة في الصور لم لا وأما العجم فلا يدركون إلا الصور والمعاني الجزئية الموجودة
فيها أما العالم في الذي لم في الخارج فليس من الحيوانات أصلا وفيه أن هؤلاء العلماء
الذين نقل عنهم هذا يلزمه أن لا يشتغلوا به لأنهم جهلوا وحيث اشتغلوا بالمنطق الحق
اعتراف بأنهم عارفون به وفيه أن ما يفعله أئمة الأصول والكلام في تآليفهم من تصدير
الكتاب بجملة من المنطق كصاحب المختصر وصاحب الطوالع وغيرهما حرام ويلزمه أن لا يعرف
شيئا من هذه الكتب أو أن يتخطى ذلك الموضع وفيه أنه يلزمه أن لا مدرك إلا الكتاب
والسنة ويحرم ما سواهما كما تقدم من مذهب الحشوية والظاهرية أن علم الكلام إنما أسس
على منوال المنطق وغير هذا من التبكيتات التي يسع غيره وجه هذا الكلام مع ما بعده
وما قبله ومعا يعرف قلة التأمل الكثير من يحيط بما لا يطوق تبيانه • ومن ادعى علما غير صحيح
فضحته شواهد العيان • ولو تصدينا لمثل المسائل التي سمعناها مما يشغل الصدور • ويطلع في
سماها اللوامع البدور • ولكن أعرضنا عنه مخافة السآمة وقد كنت لما تصفحت لما اطلعت على
ذلك الكلام أن أضع فيه جزءا اشتغل به في إبطاله ولولا أن يستميل الغلواء
ما في مقاله ولا غرابة ويعتقدوا أنه هو فصل الخطاب لكان السكوت عن هذه المسألة أولى
هو عين الصواب وإعراضنا إذ لا نعلم هو غاية الجواب • ورب كلام كالرعود فشارع •
كالطارع لوح الهواء ذباب • وما قصدنا بهذا الكلام تنقيص العلماء ولا اهتضام الجلال
السيوطي وإنما الزمناه ذلك الكلام وإنا نعلم أنه من الفضلاء وأنه ليس بتلك المنزلة التي
الزمناه لزوما وإن كان يعين الفقير والجلال في الخواص أن يتتبع من كلام قد سقطوا
الحكيم يحق نتيجة فلا يطول الكلام أنا نحب الحق ونحب أهل الظاهر وإذا اختلفا كان
الحق أولى منه هذا إن أراد تحريم المنطق أصلا وأما إن أراد الزجر عن التوغل فيه والإفراط
فيه والاشتغال به بحيث يشغله عن الكتاب والسنة أو أراد نهي البليد عن الخوض فيه
فهذا مسلم صحيح وكذا إبطال كلام ذلك المستدل عنه وما ذكر في المنطق هو كذلك وبعد
كتبي هذا رأيت كلام الشيخ الإمام الفقيه الشهير أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي في رده

على السيوطي وكان السيوطي اذا اتاه تابعا بعث اليه فلما اتى كتابه الى علماء المغرب
المشرق في تحريم المنطق بعث اليه مرد عليه المغيلي كتابة الرد وبالغ في الانكار عليه
وقال في ذلك ابياتا قصيدة منها

سمعت بامر ما سمعت بمثله • وكل حديث حكمه مع اهله
ايمكن ان المرء في العلم حجة • وينهى عن الفرقان في بعض قوله
هل المنطق المعنى الا عبارة • عن الحق او تحقيقه حين جهله
معانيه في كل الكلام فهل ترى • دليلا صحيحا لا يرد لشكله
ارني هداك الله منه قضية • على غير هذا تنفها عن محله
ودع عنك ما ابداه كفور وذمه • رجاله وان اثبت صحة نقله
خذ العلم حتى من كفور ولا تقم • دليلا على شخص بمذهب مثله
عرفناهم بالحق العكس ما انتهى • بذا ابن الذي ترجم هراة لاجله
لئن صح عنهم ما ذكرت فكم هم • وكم عالم بالشرع باح بفضله

واراد بالفرقان المنطق لانه يفرق بين الخطا والصواب وفي قوله ان اثبت صحة نقله مع
قوله ما سمعت بمثله وقوله عقبه لئن صح عنهم ما ذكرت اشارة الى عدم تسليمه صحة ما نقله
وتامل ما اشار اليه رحمه الله تعالى في ابياته من الردود القاطعة والاجوبة النافعة ولولا
خشية الاطالة لو شحنا هذه الابيات بما يجوز في هذا البحث اقصى الغايات ويتعجب
عليه منه مواضع الابيات قوله ولا يحسن تاويله الخ فيمنع الخصم التاويل ويقول انا
ممن يقول بالتفويض وكان مراد المصنف ليس في نفس تاويل المتشابهات بل اراد انه
لا يميز بينهما يقتضيه ظاهره وما يستحيل ظاهره فلا يعتقد الا المتناقض بلا ذكر وجه كفر
الا معرفة هذا الا بالعقل لا بالحسان وجوابه بان ذلك لا يكون بالحسان مع المنطق بل الحسان
فيه معونة قوله والمنطق خلافه اعم مما قبله او اراد به تعلق المحرمات وفيه شيء لذكر
الامر قوله او طلب مباح اي من حيث انه مباح شرعا قوله واحكام بكسر الهمزة اي
الاتقان وتجوز فيهما على انه جمع حكم وعلى الاول فلا بد من حذف اما على التحريمة او على فرض
وعلى الثاني ما قد حبه على الثاني قوله وتعرض هو عطف على بيت قوله وتحصيل علوم

يقول

يقول تقييدها كانه اراد به احكام ما يتقرب به الى الله تعالى كما سبق في عبارته او اراد ذلك
مع معرفة اداء الصلوات واحكامها على ما سبق في كتب المتصوف قوله وستعرض
وعد ان يذكر ما لم يتعرض له فيما سيأتي اخر بيت هنا الا التعريف الكرامة والا ... جميع
ما يذكر في انواع من انه العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المتجنب عن
المعاصي غير المنهمك في اللذات والشهوات مع بعد ولئن كان الصلاح المذكور في تعريف الكرامة
قد يشتمل عليها وستزيد الايمانا هنا ان شاء الله تعالى قوله الشواغل البدنية اي
كالظاهر او باطنا كما تقدم في الفصل الاول وفي الكلام اشارة الى ان الشواغل البدنية
ليست عامة اذ لو كانت عامة لاستلزمت العرجة قطعا ضرورة ان من جملتها الجدال بذلك
الشيء فانهم قوله مستعد القبول اي في هذه العبارة شيء لان مقتضاه ان القبول ليس
بحاصل بالفعل وذلك يقتضي انه ليس تحقيقيا وسياتي تحقيق انه تحقيقي ولا يلزم التسلسل
اللهم الا ان يراد القبول الفعلي اي الحصول ويجوز في العبارة او يكون الاستعداد للقبول
بمعنى حصوله قوله والتجريد لازم اي كلما وجد المنطق ما التجريد موجود ضرورة ان المنطق
تابع للتجريد والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون متبوعه ولا ينعكس لاجل هذا
الملابسة يقال في تعريف المنطق هو تجريد الذهن عن الغفلة كما مر في الكلام على المنطق
قوله قول بعض العلماء قال هو ابن زكري وكان لا يريد نفي التقليد مطلقا وانما يريد ما
قال سعد الدين قال في شرح المقاصد بعد ان ذكر ايمان المقلد وصح انه يكفي قال وفيه
اكثر اهل الاسلام واقعون بالتقليد وقاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن
تبعهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فلاجل هذا
الاختلاف وذهاب كثير من العلماء المجتهدين الى انه اعتبار ايمان المقلد قلنا لا يتم الخلاف
في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال
النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض فانهم
كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشا في شاهق جبل مثلا لم يتفكر في ملكوت
السماوات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره
من غير تفكر انتهى الغرض منه للابن زكري الحلوي فقال في منظومته • اقول في نظمي لقول

القاضي متمما له بلا انتقاض، فرجبلت فكرتهم بالتوحيد، على الذي امتحنهم بالـ
تشديد، وعجزهم جيد عن التعبير، ليس يفاخر على التقدير، او وذكر السيوطي
في حسن المحاضرة في ترجمة ضياء الدين عبد الله سعيد الشافعي انه كان يقول اشهد
بالله ان العوام مومنون بلا اجتهاد ولا بالتقليد لانهم يستدلون بالصنعة على الصانع او
وانت اذا تاملت احوال العوام تجد لا اقرارهم مع كل رغيف والله تعالى ولي التوفيق قوله
امر تحصيل الحاصل لان الذي يلزم ان اراد ان المعرفة حاصلة في الفطرة الانسانية حتى قبل
مجيء الشرع ليكون الامر بالنظر والعلم تحصيل الحاصل اما ان اراد ان المومنين المكلفين عارفون
بالله قبل ان يكلفوا امر بالعلم بالله والنظر او باشتراط ذلك في ذلك وعم سائر المسلمين وثقلاء
العقلاء عن التعليم حتى صار الانسان مربوا من صغره على التوحيد لما يربوا على القرآن من
بالليل وحينئذ فلا ويندفع بان الاوامر المذكورة لم يزل الخلفاء والعلماء جيلا جيلا
وجيلا اجيالا ولم يزل التكليف بذلك من عهده صلى الله عليه وسلم والخلفاء لا يتوجه
الى شيء من المكلفين على وجه التخصيص لا بعد وجود شرائط التكليف قوله اما
العامة لا اشكال ان كل ما ذكر انه اليوم موجود مشاهد لاسيما اهل البوادي ولا سيما
النساء والصبيان ولقد تحدث امراتان يوما بحضرتي في زمن صغري وذكرتا الذنوب فقالت
احدهما التي ينبغي لنا فقالت الاخرى ايقع لنا ان وقعد الله الذي خلقنا هو ايضا وهو الغفور
والعياذ بالله تعالى لكن اعتقاد ان الله الى الله لم يزل يذهب اليه احد من العقلاء لاجماعهم على القدم
فكيف بالعقائد العامية من التجسيم والجهة وتاثير الاسباب العادية ونحوها لا يقال انما
يلزم هذا ان اريد بالمومن المحكوم عليه بالمعرفة مطلق المسلم اما ان اريد بالمومن حقيقة فلا
لان جميع ما ذكر من العقائد العامية ينافي الايمان كما انا نقول متى لم يرد مطلق المسلم فعندنا
مراتب ثلاث احدها ان يراد بالمومن المصدق بوجود الباري مع جميع ووجود الرسل خاصة كما
عليه غالب العامة ثانيه ان يراد المصدق بوجود الباري مع جميع ما يجب له ويستحيل ويجوز
وبوجود الرسول كذلك ولا يستند الى شيء بل تقليد الثالث ان يراد المصدق بذلك مع
الاستناد الى برهان ما ولا يبعد ارادة شيء منهما لا قلنا اما الاول فلانه لم يبلغ التقليد
فكيف بالمعرفة ونحوها ثم المشاهد من كثير الاعتقاد انه للعامة سيما واما الثاني فلانه

هو

هو المقلد واما الثالث فلانه هو العارف ولا يفيد الخلاف فقول المقصل لانه بمنزلة قولنا
كل من كان عارفا فهو عارف فليتامل وقد يجاب بان المراد غير الكافر ولا يصدق على
المقلد لعدم وجوده وتجعل القضية خارجية لا حقيقية فافهم قوله نهاية هي بكسر النون
وهلاك العلماء هو الشيخ عبد الله حمر ابو غليسي والشيخ احمد بن عيسى فاده شيخنا القاضي
ابو مهدي في حاشيته على الصغرى والجواب مذكور في المعيار قوله تحاد نفسه قبل مخالطة العلم
لا اشكال ان من انصف من نفسه يعلم ذلك بلا وجود اجتهاد وان كان في البعض لا في الغالب على
كيفيات واوضاع قاصرة لمزاحمة العوائد والمالوفات وقد شاهدنا ذلك حتى انا شاهدنا
في زمان الصغر الصبيان بل راوا قطعا من السحاب متراكمة في السماء فقالوا ذلك الله او نحوه سها
ذلك وربما قالوا ان قيام الساعة هو ان ينزل فيهم ويبلغ امر كان في الارض الى غير ذلك
من اوهام العامية نعوذ بالله منها قوله ولا شك بان العوام يعتقدون شيئا ثلاثيا في العين
وضماب الحلق بشعر بض العين ويقال اشعث لا امر واشعث بما علمته فتبين ان ما في
بعض النسخ من كتبه بالمثلثة رباعيا غير منديد واد عا انه من المفعول تكلف قوله
جارا وامر تصحيحه في هذا الكلام تاويل مدخ وذلك ان هذه العقائد المجردة التي ادعينا
هلاكه لازمة فذي علماء من يكتفي بالتقليد ابيلا على ما ادعى ويقول انهم انما العوام لا
عنه ابهم ان المكلفين يكفيهم بجودة ما فيه تقليدا ولا يلزم حيث ويقع الجواب من كلام الولي
وهو ان هلاك لازمة لم يا هو هذا يكفي المقلد بذلك بل ابعد فيخرج مما اجمع على بطلانه
يبين خارج الخلاف وليس تغني بمعرفته الكلب ادلته لجول الله تعالى بتحصل المعرفة قوله
في قوة قضية كلية يريد كانا اذا قلنا الايمان مومن لا او هو عارف فحصرنا المومن على العارف
بحيث لا يتعداه الى المقلد ونحوه وهو معنى نص الايراد المذكور لزم ان يصدق كل مومن عارف اذ
لو كذب كليا لكان المومن اعم من العارف ولو كان اعم لوجد بدونه فلم يصح فقصر عليه هذا خلف
فتعين ان يصدق كليا وهو المطلوب قوله فجعله كبرا اي العكس مطلقا موافقا ومخالفا او
الغالب الذي هو اقرب مذكور ويدل عليه النتيجة التي صرح بها المصنف وكانه اقتصر حينئذ
على المخالف لانه الذي تعين صدقه اتفاقا لما تقرر في المنطق قوله لقضية صادقة اي سلم
صدقها لما مر من التباين بين التقليد والمعرفة في المواضع هكذا كل مقلد مقلد فهو غير عارف

وكل ما هو غير عارف فغير مومن ينتج كل مقلد فهو غير مومن ومع الخلاف هكذا كل مقلد
فهو غير عارف ولعل المعترض ليس بعارف مومن فيشترط ان لا يكون المقلد بمومن وهو الظاهر
وهذا ايضا مناف لما ذكره المصنف في كلام القاضي وان كان ينسبوا بعض الشيوخ
عبارته بعاصي من مذهب القاضي **قوله** لا مراده بقادح ايمانا لكم من غير تردد و لا
فلما قبله من الظان والشاك لا مرا ايضا واراد بالكم مطلقه لا الجازم ولذا قيده
بالتردد لان هذه من يكفي لا اشتراط **قوله** لا الايمان ولا المعرفة عقب المعرفة على لا
بالجزاء الشيخ للتقسيم او المراد لا الايمان اللغوي **قوله** مرجعه الى المعرفة اي
تابع لها او عينها على الراجح الشاذ فتيين واعلم ان ما ذكره المصنف من ان القاضي لا يطلق
المعرفة على كل من يطلق عليه اسم الايمان في الظاهر لجواز ان يكون في نفسه لا مر كما مرا
يلتق مع ابن زكري ويقول انما حملت كلام القاضي على ان كل مومن له مقصد في قلبه فهو عارف
ومن كان في نفسه لا مر كما مرا فليس الكلام فيه ولم احمل كلامه على ان كل مومن له مكفي بلا
شك فهو كافر حتى يلزمه النقض بالزنديق ونحوه وحينئذ يسقط هذا الكلام الثاني
فان قيل ويسقط الاول ايضا لان لا يستلزم لا يجعل العكس كبيرا انما يهم بعد
وجود الصغرى ايضا العكس ايضا وابن زكري لا يقول بوجود المقلد اصلا فاذا لم يوجد
الموضوع لم يفد قولنا كل مقلد فهو غير عارف **قلنا** انما يفيد وجود المقلد في المومنين
ولا فهو يسلم وجود حقيقة التقليد وانه غير المعرفة فيصح قولنا كل مقلد فهو غير
عارف وفيه نظر اذ النزاع انما هو في المقلد من المومنين هل يكفيه التقليد ام لا ومن
لا يسلم وجود مقلد اصلا فلا استدلال في القول لا … لان باب ذلك انما يتجه بعد تسليم
وجود المقلد فيمنع الدليل انه غير مومن فان ادعا ابن زكري ان لا مقلد لم ينهض عليه
ذلك بلا استدلال **نعم** لا يتوجه على المصنف ايضا كلام القاضي شرف الدين في لا اكتفاء بالتقليد
التقليد فان الخصم اذا تامله ولو على مذهبه اندفع عليه السؤال **قوله** عن فلان او متجاوزا
او معرضا عنه **قوله** يعني النظر اي اختلف فيه الرواة فبعضهم يجوز الفتح والضم وبعضهم
انكر الضم وقال لا يجوز الا الفتح انما على الضم بمعنى الكفر والمقصود بالعلم قال ابن حجر في فتح
الباري ولا يلزم من هذا ان النظر قد يطلق على العلم لاحتمال ان كان المقصود العلم هنا لا انه

عليه

عليه فيتوجه رد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله او مسلما او لدواعي الظن فلا يرد عليه
لان النطق بالشهادتين مظنة للايمان لا امر **قوله** بالشكاك او لدواعي الا صراع قال
عياض في المشارق بعد تقرير ما قاله الشيخ وقد تكون بمعنى الحق ليشك اي لا تقطع باحدهما
دون الاخر قال ولا يصح فيه الا الفتح والضم **قوله** من كلام الله عز وجل هو ظاهر بالنسبة
الى اهل التسلسل المستدلين على الاثر بالمؤثر دون غيرهم **قوله** اي الجهل بالشرط علمه في الايمان
اي لان انتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط فاذا انتفى شرطها الايمان انتفى الايمان
واذا انتفى الايمان ثبت الكفر اذ لا ثالث بينهما العدم والملكة كما هو التحقيق والا فالجهل
المقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده اي الجهل منه ما هو متفق على كفر صاحبه ومنه ما هو
مختلف فيه ومنه ما لا يلزم فيه شيء وقد قسمه القرافي في قواعده عشرة اقسام احدها
نواخذ به بعض الله تعالى للزوم لنا وهو الجهل بجلال الله تعالى وصفاته التي نزل عليه الصفة
ولم يقدر العبد عن تحصيلها بالفكر واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء
عليك وقول الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك ثانيها نفي الاحكام للحجة
ان الله تعالى له فقدرا ومتكلما وهكذا باجماعا اما بحجة … ولم … فقد كفروا لحجة وغيره
فلا يكفر ثالثها من اثبت الاحكام دون الصفات فقال انه عالم بغير علم قادر بغير قدرة
وهو مذهب المعتزلة ولا بد وللاشعري والقاضي في تكفيرهم قولان رابع اختلف فيه هل هو جهل
يجب ازالته او حق يجب بقاؤه وعلى الاول فهو معصية ولم نر من كفر به وذلك كالقدم والبقاء
هل هما صفتان وجوديتان زائدتان على المعاني او سلبيتان وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده خامسها
جهل يتعلق بالصفات لا باصل الصفات كتخصيص المعتزلة القدرة والارادة ببعض الممكنات وفي
تكفيرهم به قولان والصحيح عدم تكفيرهم سادسها جهل يتعلق بالذات كاعتقاد
الجسمية والمكان والجهة وهو مذهب الحشوية وفي تكفيرهم به قولان والصحيح عدم
تكفيرهم اما من اعتقد البنوة او الحلول مثلا فلا خلاف في تكفيره سابعها الجهل … ف
بينها ان … فيه … اذ لا انسان ينشاء … هو موجود … جهة وفي
مكان ولا هو جسم ثامنها بعد اختلف العلماء هل يمتنع لهم هذا القدر فلا يكفرون ام
لا يكفر بجهالة الجهة ولا اعتقاد فان … مثلا ليس بلازم في العادة والشك … يقع

اصلا فلا يعذر من ذهب الى هذا بعد ما جهل بقدم الصفات مع ما اعتراف بالجهل الكرامية
ارادة حادثة وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم التكفير ثامنها جهل ما وقع او يقع من
متعلق الصفات مع اخبار الشارع بوقوعه كجهل ان الله تعالى اراد بعثة الرسل وجهل الحشر
والنشر ونحوهما والخلاف في كفره لانه جهل ما علم من الدين بالضرورة تاسعها الجهل بتعلق
الصفات بايجاد ما لا مصلحة فيه للخلق وهو راي المعتزلة في ايجابهم على الله تعالى مراعاة الصلاح
والاصلح وفي تكفيرهم بذلك قولان والصحيح عدم التكفير عاشرها جهل ما لم يقع من متعلقات
الصفات او يقع مما لم يخبر بمثله كخلق حيوان او اجرام ونحوه ولا يلزم فيه شيء الا ان يكلف
الشرع بمعرفة شيء منه فيجب ويكون تركه حينئذ معصية لمخالفة امر الشارع لا كفرا وقد
كنت في صغري نظمتها في ابيات ثم ضلت عني فنظمتها في ابيات اخرى وهي

• الجهل اقسام لديهم عشرة • فعدها اولوا العلوم المهرة •
• اولها الجهل بجعل الرب • ليس به عن عزمهم من عتب •
• والجهل للاسماء مثل العالم • وهو كفر عند كل عالم •
• فان يكن لم ينفها بل جهل • فلا تحكم في كفره والفتوى لا •
• وجهل ذاته للمعاني مثبت • احكامها والخلف فيه اثبت •
• ومثبت فعل العباد لهم • كالقدري والخلاف فيهم •
• ومثبت اثر لها جنسا • اوجهة والخلف فيه ينمى •
• ولواضع مثل ما اتخذ • له فكفره خذا وخلفا ثابت •
• وموجب على الاله اصلح • او صالحا والخلف فيه وضحا •
• وجاعل مثل ارادة النصيب • هل ذا تنقع لرابع الكفر ضيعا •
• وجاهل من المعاني كالبقا • هل ذا اتى وعكسه الى الله انتفى •
• وجاهل مثل الحشر والعذاب • والبعث ذا كفر بلا ارتياب •
• وجاهل ما لم يجر به القدر • كخلق نهر ما بذا محذور •

وقوله ومثبت فعل العباد هو بالجر عطفا على المجرور بجهل وكذا ما عطف عليه من مثبت
وموجب وجاعل معا وقوله وجاهل مثل الحشر هو بالرفع عطفا على جهل اولا وكذا العطف

عليه

عليه قوله اجماعا الظاهر انه راجع الى المرجع قوله او التكذيب لا الظاهر من
هذا ومن قوله فيما مر العناد مع كمال المعرفة ان العارف قد يكون كافرا بالجحود مع
بقاء المعرفة في قلبه وهذا مما اختلف فيه فجوزه قوم كما وقع لابليس ونحوه ومنعه اخرون
لوجهين احدهما ان هذا لا يصدر عن عاقل الثاني ان الكفر لا بد ان يحصل في القلب ولا يجامع
المعرفة قلت وهذا الثاني يجري على رأي من يقول ان المعرفة نفس الايمان وهو ضعيف
واختار بعض المفسرين ان جميع من وقع له الجحود مع المعرفة من الكفار في قلبهم وان
ايقنوا بالحق للاغراض الفاسدة عندهم وحسبهم يدعون انه باطل ويكابرون ويبرزون لموته
بالوهم حتى يقع فيه بعض الشكوك والشبهات فيعتقدون اذا ماتوا على ذلك الباطل
واعلم ان ما ذكر من انه كفر هو على ما في نفس الامر واما ما يكون قرينة على الكفر ويحكم
به لاجلها كالاستهزاء بالشريعة ونحوه فالامر فيه على ما فصل الائمة في كتبهم فلم يتعرض
له قوله لا ايمان وجودا مما يعني بل انهم كما قال الفاضل اللقاني على انه لا تقليد
في المومنين وانهم كلهم عارفون اذ لو كان كذلك لما حكم على المقلد بعدم الايمان
مع تاويل المصنف تنبيه هذا الذي قرره مبني على تسليم ان التقليد هو ما ذكره
المصنف لينتظم له جميع ما تقدم من الاحتجاجات وهو مذهب السلف المقلد ولا يخفى
ينازع في التقليد ولا يسلم تفسيره بما مر وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري ان الاتباع قول الله
تعالى وقول الرسول ليس من مسمى التقليد المذموم اتفاقا وذكر عن بعضهم ان ما وقع
من ذم السلف للمقلد انما هو للكفار المقلدين لابائهم وذكر طريقة متوسطة وهو ان
من انشرح صدره اول وهلة للايمان فلا يحتاج الى نظر ومن حصل له وقف وتردد فلا بد
ان يبرهن له على الحق حتى يصير به نفسه او يتبين عناده قال وعلى هذا مضى السلف
في المسالة كما ترى تناقضت فيه مذاهب المتكلمين وتشعبت فيه طرق الخائضين
وكل حزب بما لديهم فرحون وكلام المصنف في اكثر كتبه لا يخلو عن تشديد وانكار وكان
الباعث عليه كان غيرة على دين الله لما شاهده من العوام قد رضي عليهم الجهل
حتى ياتي الكلام جزاه الله خيرا قوله ولا الزم التسلسل ولم تنتج القطع في يعني
ان الدليل لو كان يحتاج مقدماته الى بيان وما تبين به يحتاج الى بيان وهلم جرا

لزم التسلسل فلا بد حينئذ أن تكون مقدمات الدليل ضرورية في نفسها أو منتهية
عند البيان إلى ما يكون ضروريا **فإن قلت** ذكر أنها إذا لم تنته إلى
الضرورة يلزم التسلسل ويلزم عدم إنتاج القطع وبالضرورة إذا لزم التسلسل
فلا نتيجة أصلا لا قطعية ولا ظنية لأن ما تسلسل لا يحصل **قلت** المراد من
التسلسل أن تكون المقدمات محتاجة إلى بيان ولم تنته إلى الضرورة، وذلك إنما يستلزم
انتفاء القطع بالنتيجة دون حصولها على أنا سلمنا أن لا إنتاج أصلا فنفي الإنتاج
القطعي في كلام المصنف لا يستلزم ثبوت الظني لما علم من عدم اقتضاء السلب وجود
الموضوع **قوله** معروف بضرورة العقل أي هذا هو مرادهم على ما تقدم من حكاية هذا
القول في كلام ابن حجر عن بعضهم وأن المعرفة حاصلة بأول النظر وأن الخروج عن ذلك
بطرا على النقص لقوله صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه أو ينصرانه **قوله** النظر
بحسب الظاهر أي كالنظر إلى دلالة الصنع على الصانع كما يدل الأثر على المسير والبعرة
على البعير بخلاف ما على من تعرض للشبه الواردة عليه وتحقيق المطالب اليقينية
الإلهية أما عند التعرض لذلك فهو من أغمض المسائل ومن ثم قال بحسب الظاهر
وحاصله أن وجود الباري في غاية الظهور ودلالة حدوث العالم بحسب الظاهر
في غاية الوضوح ومع ذلك اختلفوا هل هي ضرورية أو نظرية على ما سيجيء وكيف
يدعى الضرورة فيما هو أغمض من هذه العقيدة **قوله** وهو علم وجوده أي الإله أن
يضيع العلم بمعنى الإله بمعنى الدليل والضمير في أنه على حدوث العالم ويبعد تشكيك
وعود الضمير إلى الظهر القطعي لكنه لا ينبغي **قوله** إلا من لا يعتد به أي يريد أن طائفة
خالفوا في وجود الصانع وهم من الشذوذ بحيث لا يعتد بهم ولا بخلافهم بدونهم
وهؤلاء المخالفون هم الدهرية على ما قاله في شرح المقاصد أنه ذهب شرذمة من
الدهرية المعطلة إلى تعطيل الصنع عن الصانع وقالوا كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة
تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقا فحصل منه هذا العالم ثم دارت الأدوار
وكرت الأكوار وحصلت المركبات فهؤلاء يجعلون وجود العالم على سبيل الاتفاق وهذا
نهاية الغباوة ولم يتفطنوا أن الأجزاء المبثوثة ما الذي أوجدها هي وقال السعد في

شرح

شرح المقاصد بعد أن ذكر أدلة وجود الصانع وخالفت الملحدة في وجود الصانع لا بمعنى
أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى أنه منزه عن جميع
الصفات بالإثبات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان فهم متفقون على أنه
لا يتصف بشيء منها فلا يقال إنه موجود ولا واحد ولا واجب وبالغوا في التنزيه والإخفاء
فإنه هذيان بين البطلان اهـ وحاصله لما تقدم **تنبيه** الأول ذكر
الشيخ سعد الدين أن القائلين بعدم صحة التقليد منهم من قال لا يشترط الابتناء إلا اعتقاد
على الاستدلال العقلي في كل مسألة مسألة بل يكفي الابتناء على من عرف رسالته بالمعجزة
مشاهدة أو تواترا وعلى الإجماع فيقبل قول النبي في حدوث العالم وثبوت الصانع
ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من الابتناء للاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل
عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه أو على مجادلة الخصوم فلا وهذا هو
المشهور عن أبي الحسن الأشعري حيث حكي عنه أن من لم يعتقد أو لا يكن مؤمنا لا بل
ذكر غير الظاهر أنه بعد أي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق عليه
كامل الوجود التصديق لأنه هو علم يقيني لا النظر ولا هو مستند إلا له فيغفر الله عنه
أو يعاقبه ويعاقبه الجنة وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمنا على
الكمال كما أن أبي هاشم الأعمال وأيضا لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بالخلود في الوعيد
الجنة وعيد هذا ابطل أن لا خلاف على التفصيل اهـ **قلت** وعلى هذا فلا حاجة إلى
القول بأن ما عن الأشعري مكذوب عليه كما قاله القشيري اهـ **تنبيه** جميع ما مر من
الخلاف في التقليد إنما هو فيما يجب إلى الأمر الأخير فيما بينه وبين الله تعالى أما في الدنيا
فيجري أحكام التسليم على كل من نطق بالشهادتين أيا كان إذ الله المكلف هو البالغ
العاقل سواء كان ذكرا أو أنثى وسواء كان حرا أو عبدا أو لا بد مع فيه بلوغ الدعوة
وسكت المصنف عن هذا القيد الثالث في شرح الصغرى قال بعض المحشين عليها
إنه اشتراط أن الذي دعوته صلى الله عليه وسلم قد عمت سائر الأقطار ومن في جزائر
البحار ومن وراء السد فلا حاجة إلى هذا القيد ومنهم من قال لعله ذهب مذهب
من يرى أن الدعوة لا تشترط بل قول رسول إذ العقل يجمع عليها بين الرسل انتهى

قف مطلب واول من اعرب هذا الخ

قوله مقرمتين في الخرمة بكسر الدال المشددة كقرعة الحبشي من فرع اللازم
بعضا تقدم ويجوز مبهما من فرع التعدي قوله تسر الحاجة أي يقال مسر يسر كفرح يفرح
ومسر يسر كنصر ينصر قوله في حد علم الكلام أي ينبغي له أن يعلم هذا الفن أن مبادي
العلم التي تذكر قبل الشروع فيه عشرة وهي اسمه وحده وموضوعه وواضعه
واستمداده ومسائله ونسبته وفائدته وحكمه وفضله وثمرته فلهذا محتاج إلى
معرفتها في الجملة إلا أن بعضها أوكد من بعض أما اسم هذا العلم فاعلم أنه يسمى
بثلاثة أسماء وهي علم أصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام ويقال في بعض
علم في الكلامية فيكون على الفقه الأكبر وبعضهم يسميه العلم الإلهي فتكون
سبعة أما تسميته بأصول الدين فلأن سائر العلوم الدينية مبنية عليه وأصل الشيء ما
ينبني عليه الشيء وسيأتيك وجه تسميته علم الكلام على تسمية غيرها ثلاثة لا
الفقه لا يختص بها إذ اسم العلم بالإشارة فيه أصول الفقه مع أن الدين ضربان
اعتقاد وعمل والعمل منها أصل يعتمد عليه لأن أصل الدين الذي كتبنا هذا على الأول
وتسميته الثاني أصول الفقه وأما بالثاني فلأنه مشتمل على توحيد الله تعالى وتسميته له
بالشيء أي جزء وأما بالثالث فلأن أهل الكلام يصدرون مباحثهم بقولهم الكلام في
كذا الكلام في كذا وقيل لكثرة الكلام فيه وما زاد صاحبه يتكلم في أوجه المطلق
العلوم وقيل لأن أهل الظاهر لما سئلوا عن مسألة من مسائله قالوا هذا إنما
نهينا عن الكلام فيه فاشتهر به أي امتحن ونعت ما ضامة وقيل لأن مسألة الكلام
القديم أو حادث سبب لوضع التصانيف فيه وقيل لأنه كثر فيه فيميز الكلام مع
الخصوم وأورد عليهم ما لم يكثر في غيره وقيل لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات وقيل لأنه هو الذي يستحقون فيه هذا الاسم كما يقال للأقوى من
الكلامين هذا هو الكلام وقيل غير ذلك وأما بالرابع فلأن المقصود منه معرفة الله
وأما واضع هذا العلم فالشيخ أبو الحسن الأشعري واسمه علي بن إسماعيل بن بشر ابن
إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان مالكي المذهب وإليه تنسب جماعة

أهل

٤٢

أهل السنة فيقال الأشعرية والأشاعرة وكانوا قبل ذلك يلقبون بالمثبتة إذ أثبتوا
ما نفته المعتزلة كذا قيل وفيه بحث وهو أن المراد بواضع العلم من أظهر أمر الكلام
المحو والبحث اللذين يتأتى بهما حوزه فكيف يكون الشيخ هو واضعه مع أن هذا العلم
قد وقع فيه البحث قبله حتى افترق الناس إلى مشبهة ومعتزلة والشيخ تبعه كذا
قد درس هذا العلم على الجبائي ولذا بعد ذلك انقلب رجع عما كان عليه ما ذكر ابن برهان في
شرح عقيدة ابن الحاجب واليافعي وغيرهما حتى رجع إلى ما عليه أهل السنة والجماعة
بعد أن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالرجوع وسيذكر قصته إن شاء الله تعالى
في محله قال بعضهم نعم لو أريد أصل الأشاعرة أمكن أن يقال هو الواضع وهو
يحتاج على المخاطب أن الواضع الآخر وليس غرابة إذ ليس هنا إلا أن يرى أنه هو أول من دون
هذا العلم على أنه لا يسلم أنه لم يدون قبله ولو سلم فقبله مشايخ من أهل السنة
كعبد الله بن كلاب وغيره ومن المعتزلة كالجبائي وغيره وليس من شرط وجود الفن
كونه مدونا نعم هو أول من بسط البحث فيه التصانيف العديدة وحرر
قواعده وحرر قواعده رضي الله تعالى عنه ولكن هذا لا يقتضي أن لا يعد غيره قبله
واضعه ولهذا كان علي كرم الله وجهه واضع النحو وأما استمداده فإن كذا العبر وتجمل
فمباديه أيضا إلى ما يتوقف عليه الشروع في مسائله من أحكام الثلاثة الوجوب والا
ستحالة والجواز من حيث تصورها كما يأتي المصنف إذ المتكلم يثبتها تارة وينفيها أخرى
وذاك فرع تصورها وبذا يأتي أن لها جهات من حيث تصورها مسائل من حيث إثباتها
ونفيها لما يأتي التي تكون محمولات لمسائل العلم على ما يأتي إن شاء الله تعالى والمحمول
لا بد أن يتصور قبل وقوع التصديق وحينئذ لا إشكال في كونها مبادي ومطلوبة مسائل
فتأمل الجهة وكذا تشارك سائر المبادي وأما مسائل هذا العلم فاعلم أن مسائل العلم هي
القضايا التي يبحث فيها عن أغراضه وهي هنا القضايا المشتملة فيه أما بالبراهين
القطعية كثبوت الصانع وما له من الصفات الواجبة والأفعال وأما بالأدلة السمعية
كالحشر والنشر وقد تكون هذه المسائل مبادي لمسائل أخر كمباحث النظر ومباحث
العدم والحال مثلا وقيد في شرح المقاصد القضايا بالنظرية قال إذ لا يقع خلاف في

قوله نعم لو اريد الخ هذا إنما يأتي على ما للمصنف وبعضهم
وأن ما ذكر رحمه الله المراد به في علم الكلام فيقال أن يوجد
السنيين في الأشعرية وفيه في الأشعرية تأمل
المقيد بالشروط لأنه أول مدون فيه نعم هو المشتغل
في تدوينه بما يشير إليه الكلام المحقق بعد لكنه لا يخفى
بأنه أول المدونين له ومشتغل فيه بالتكلم وقوله
المحقق على أنه إلخ أي لأنه تدبر

ان الدين لا يكون من المسائل والخطاب العلمية اذ لا معنى لمسائلة الا ما يسال عنه
ويطلب بالدليل نعم قد يورد من المسائل الحكم الديني ليعتبر تمييزه وهو من
مبادئ الحقيقة كسبي لا بديهي انتهى وأما نسبة هذا العلم من العلوم الدينية كالـ
التفسير والحديث والاصول والفقه فهو كلي لها وهي له جزئيات وذلك لان المفسر ينظر
في الكتاب فقط والمحدث في السنة فقط والاصولي في الدليل الشرعي فقط والفقيه
في فعل المكلف فقط والمتكلم ينظر في اعم وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث ويقسم
الحادث الى قائم بنفسه وهو الجوهر وقائم بغيره وهو العرض والعرض الى ما تشترط فيه
الحياة كالعلم وما لا كالبياض ثم ينظر في القديم وانه واحد لا يتكثر في ذاته ولا يتركب
وانه تجب له اوصاف وتستحيل عليه اوصاف وتجوز في حقه احكام وان الفعل جائز في
حقه وان العالم كله حادث من صنعه وانه دليل عليه وان بعثة الرسل من افعاله الجائزات
وانه قادر على تصديقهم بالمعجزات وانه وقع هذا الجائز وحينئذ ينقطع حكم
العقل ويتلقى من النبي صلى الله عليه وسلم ما يرد منه من قول او فعل او تقرير فاذا
بين المتكلم ان كل ما يرد من قبل الرسول حق اخذ الفقيه واحدا من هذا الوارد وهو
النوع من حيث يتكلم عليه واخذ المحدث واحدا فقط وهو الحديث واخذ الاصولي واحدا فقط
وهو الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والاجماع واخذ الفقيه واحدا فقط وهو
فعل المكلف من حيث نسبته الى الحكم الشرعي ونسبة كلها انما تثبت بعلم الكلام فهو كلي
لها هذا وانت خبير بان ما ذكر انما هو في الموضوعات لا الفنون انفسها ولا ينافي توصيفها
بحسب موضوعاتها وأما ثمرة هذا العلم فلا يخفى ان له فوائد اخروية كالسلامة من
العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد ودنيوية كرفع القتل والتنكيل المترتب على
العدل ورفع الجور والتضليل وأما فضل هذا العلم فقد تقدم منه شيء وتقدم كلام الشيخ
في شرح السنجية وقد قال في شرح المقاصد ايضا لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات
ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى ثبوت الاحتياج اليه
وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينية تطابق
عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات الشرف العلوم انتهى

يعني

يعني ان جهالة الشيء فيكون اشرف ثم قال وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول
على ما اذا قصد التعصب في الدين والتوريط في اودية الضلال بتغرير ما للفلسفة
من الفساد اه وقال الحطاب في شرح الوسطى بعد كلام طويل ومما يدل على شرف هذا العلم
وعظيم فضله ما روي انه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل فقال
العلم بالله عز وجل فقيل له يا رسول الله نسالك عن العمل وتجيب عن العلم فقال ان قليل
العمل ينفع مع العلم بالله وان كثير العمل لا ينفع مع الجهل بالله تعالى وروي عنه صلى الله
عليه وسلم انه اتاه رجل فقال يا نبي الله علمني من غرائب العلم فقال صلى الله عليه وسلم
ما فعلت في راس العلم حتى تطلب غرائبه قال وما راس العلم يا نبي الله قال اعرفت الله
قال نعم قال فما فعلت في حقه عليك قال ما شاء الله قال اعرفت الموت قال نعم قال
فما اعددت له قال ما شاء الله فقال انطلق واحكم ما هنالك ثم اذا احكمت فتعال
اعلمك من غرائب العلم وروي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام فقال يا داود
تعلم العلم النافع فقال يا رب وما العلم النافع فقال ان تعرف جلالي وعظمتي وكبريائي
وكمال قدرتي على كل شيء فان هذا هو العلم النافع وفي القرآن انما يخشى الله من عباده
العلماء ومعلوم ان العلم الذي يستلزم الخشية انما هو العلم بالله تعالى وقال تعالى بعد استدلال
خليله عليه السلام على حدوث العالم بالازمة المتغيرات وانه لا بد لجميعها من مخترع هو بري
لا يتغير ولا تعتريه الحوادث وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء
فاضاف تلك الحجة اضافة تشريف وحكم برفع درجات ومن له معرفة بمثل هذه
العقلية وقد امرنا جل وعز بالاقتداء بخليله عليه السلام في قوله ملة ابيكم ابراهيم وقال
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ولا شك ان ائمة السنة رضي الله تعالى عنهم
هم الذين اقتدوا به في هذا الامر وحازوا به رفيع الدرجات ونيل اعلى المراتب عند الله تعالى
انتهى وأما حكم هذا العلم فقد تقدم فيه التفصيل بين فرض العين وفرض الكفاية والنزاع
في انه هل هو جائز او مندوب اليه او حرام وهذا بحسب الاطلاق وما خص بالتفصيل كما في
تعريف ابن عرفة وما تقدم ما فيه ايضا وأما حد هذا العلم وموضوعه فقد تقدم كلام الامام
قوله: وارسال الرسل الخ الظاهر انه عطف على الكلام وحينئذ ان اريد ان المحدود هو العلم

وأما قوله ... [illegible] على الاحكام ... [illegible] المعلومات
... ان كلام مصنف ... [illegible]
[illegible]

بل صرح به في هذا الفن فقط حيث بعث امور كثيرة وان اراد ما تضمنه مطلقا فلا وجه
لذكر صدقهما في كل اخبارهما لدخوله فيلو عبر بالرسالة وعطف على الالوهية
وقال الحكم العلم باحكام الالوهية والرسالة وما يتوقف عليه شيء منها لكان اوجز
واحسن فيكون تجريد التعريف احسن وقيل بانه صرح بصدقهما فيما ذكر تنبيها
على دخول احكام المعاد فيها اخذا من احكام الرسل حيث لم تكن راجعة الى صفاتهم
وان كان الصدق يستتبعها واما العطف فيما ذكر فيصح ان يكون على احكام او على مدخوله
قوله فما اسم العقل لخروج احكام المعاد فيه بانا نكتب نوضح في ثبوت الرسالة بنوع
استلزام كما دخلت جميع مباحث السمعيات في ثبوت الالوهية وفي ما من ذكر في ابو
التلمساني ما عرف به ابن العطار في شرح الاربعين النووية من انه معرفة الالوهية والرسالة
وما يتوصل به اليهما وما يرد به على من ناقضهما وعرفه عضد الملة والدين بانه علم
يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وذكر عليه السعد
في شرح المقاصد اعتراضا ضعف الجواب عنهما وعرفه هو بانه العلم بالعقائد الدينية عن
الادلة اليقينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقفت على الشرع
ام لا سواء كانت من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف فان وصف
قولنا العلم بالعقائد الدينية عن العقائد الدينية مناسب القول في العقائد
العلم باحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ومن ابعد انتقاء عن بعض
علماء الملة ان العقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات
هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسمي علما ودخل
علم علماء الصحابة انه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم
بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا بالنظر في الادلة اليقينية او كان ملكة
يتعلق بها بان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفيه في استحضار العقائد على
ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة انتهى وقاله ابو العباس ابن زكري في

منظومته

منظومته ما معناه حقيقة اصول الدين لقبا العلم بالقواعد المتحصل بها القطع
والاحر مضافا فاصول الادلة والدين الاسلام واراد بها الجامع الاصوليين
في تحديدهم اصول الفقه لقبا ومضافا الذي هو الجامع ذا الاسواء **قوله** واما موضوع
الخ هذا الكلام في موضوع هذا العلم واعلم ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اي الامور التي تلحقه لذاته كادراك العلوم النظرية للانسان او تلحقه
بواسطة امر مساو كالتعجب للانسان بواسطة ادراكه الامور الغريبة او لامر
اعم داخل فيه كالحركة بواسطة الحيوان واحترزنا بالذاتية عن الاعراض الغريبة
وهي ثلاثة اقسام ايضا ما يلحق الشيء بواسطة امر اعم خارج كالحركة للناطق
بواسطة الحيوان واخص كالضحك للحيوان بواسطة الانسان او مباين كالحرارة
للماء بواسطة النار ولما كان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات حتى انه ايضا
يقال هذا العلم غير العلم الاخر لكان يبحث في هذا عن احوال شيء وذا عن
احوال شيء اخر اذا كان يبحث فيهما سواء كان التمايز حقيقيا كالفقه الباحث عن
فعل المكلف والحساب الباحث عن العدد او حيثيا واعتباريا كعلم اللغة الباحث
عن الكلم العربية المفردة من حيث معناها والتصريف الباحث عنها من حيث
ما يعتريها من تصحيح واعلال مثلا احتاج الى بيان الموضوع كانه يميز العلم بحسب
الذات بعد ذكر الحد الذي يميزه بحسب المفهوم فاذا تقرر هذا فاعلم انه
قد وقع النزاع في موضوع هذا العلم فذهب القدماء الى ان موضوعه الموجود على
ما هو من ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث
وذهب قوم الى ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
واثروه على الموجود ليصح على راي من يقول بالوجود الذهني ولا يعم العلم بحصوله
الصورة في العقل ومن العدوم والحال من مسائل الكلام وذهب القاضي الارموي
من المتاخرين الى ان موضوعه ذات الله تعالى الذي يبحث عن اوصافه الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث
العالم وخلق الافعال وكيفية نظام العالم والبحث عن النبوة وما يتبعها او الى

امور الاخرة كبعث الاجساد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن
احوال الصانع تعالى من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا
والاخرة **واعترض** عليه بامرين احدهما انه يبحث في هذا العلم عن غير ما ذكر كالجواهر
والاعراض لا من حيث استنادها اليه تعالى مثل قولنا الجواهر متداخل والاعراض تنتقل
ثانيهما ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فلو كانت ذات الله تعالى موضوع الكلام
فاما ان يكون وجودها بينا بنفسه وهو باطل او مبينا في علم اخر فيكون اعلى
من الكلام وهو باطل اذ لا اعلى من علم التوحيد **واجيب** عن الاول بان ما ذكر من
المبادي **ورد** بانه لو كانت مبادي لكانت بينة بنفسها او مبينة في هذا العلم
فتكون من مسائله وترجع الى احوال الموضوع المذكور او مبينة في علم اخر فيكون ثم
علم شرعي اعلى منه تبين فيه مباديه والكل باطل **اللهم** الا ان يجوز ان يبين في علم
شرعي ادنى فلا اشكال اذ وجد **واجاب** عنه السعد بوجهين احدهما انه ما ذكر
اما على سبيل الاستطراد فصدا الى تكميل الصناعة كمباحث العموم والخاص او على
الحكاية لكلام المخالف فصدا الى تزييفه كبحث الاثار العلوية والجواهر المجردة او
على المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل
وما سوى ذلك يكون من فضول الكلام المختلط كثير من المتكلمين الطبيعي والرياضي
بالكلام قصدا الى تكثير المباحث **ثانيهما** ان مبادي العلم الشرعي لا يجب ان تبين في
علم اعلى منه والشرعي لا اعلى على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيه
بعض مباديه انتهى **ويجاب** عن الثاني بمنع ان يكون العلم المبين فيه موضوع علم اعلى
منه وقد التزم الارموي هذا وقال ان وجود الباري يكون مسالما في علم الكلام مبينا
في العلم الالهي وقال السعد لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب الكلام والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام
ظاهر الفساد والكلام هو اصل العلوم الاسلامية بل رئيسها ورئيسها ومبني
القواعد الشرعية واساسها والحاصل فيه مبني ذهب صاحب الطوالع الى ان ما
قال الارموي الا انه زاد فقال موضوع الكلام ذات الله تعالى من حيث هي وذات

الممكنات

الممكنات من حيث استنادها اليه وهو قريب من الذي قبله وذهب قوم الى ان موضوع
ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وافعاله
واقتصر عليه الامام **قلت** ويرد عليه امران احدهما ان ما يرجع الى احوال الذات من
الصفات الثبوتية والسلبية وهو جل مباحث الفن انما يكون من مسائل الكلام لان الذات
العلية ليست داخلة في الموضوع واللازم باطل ثانيهما ان ماهيات الممكنات اذا كانت
موضوعا على هذا القول من حيث دلالتها على ما ذكر تؤدي الى عدم امكانها فالموضوع اذا
هو الممكنات من حيث تلك الدلالة وحينئذ وجود الممكنات من حيث هي ممكنات اما
بين بنفسه او مبين في علم اخر وكلاهما باطل اما الاول فلان ثبوت الامكان للحوادث ليس
بديهيا واما الثاني فلان ذلك العلم انما يمتنع كون هذا العلم تابعا لعلم اخر وقد يجاب عن هذا
الثاني بمنع كون الامكان ملحوظا في الموضوعية بل هو من المسائل ومعروض الغير
لا من حيثية كون بعض المسائل مبادئ لمسائل اخرى او بانه مسلم في هذا الفن مبين في
العلم الالهي **فان قيل** الامكان المبين في الالهي خلاف الامكان عند المتكلمين
لصلاحيته فيه للعدم دون هذا **قلنا** الامكان لذاته متفق عليه والخلاف انما
هو في وجه الاستغناء من الغير هل بالتعليل او بدلالة خبثها روبه الايجاب الموصوف بالقدم
عندهم دوننا على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى والالهيات بتشديد الياء
وقد من تفسيرها **قوله** وصفاته وافعاله الظاهر عطف صفاته على وجود وعطف
افعاله على وجوب وفيه تشتيت فيعطفان معا على وجوب ويجوز عطفهما معا
على وجود بما يكون في الثاني حذف اي وجواز افعاله او وقوعها فيما وقع منهما
وتبعوا الصحة لغرائب ما ذكرنا **تنبيه الاول** للاشتغال الطلبة بعد معرفة
الركن الموضوع يلهجون بالسؤال عن المعلقة الموضوع ما هو في الفن موضوع لمحل
يكون اسم محل وهو عندي بمعنى موضوع القضية المقابل للمحمول وذلك لان الموضوع
جوهر بان هي التي تكون موضوعات المسائل الفن ومبادئ الفن هي التي تكون محمولات
تلك المسائل حتى ان ما يذكر من الموضوع والمبادئ راجع الى تصور معنى وما يقع من عليه
في الثبات الفن راجع الى التصديق بها لتثبت احدهما في الجودين للاخر وبعيد عنه ما يبهم

الشيخ إذا تعقلت موضوع كل علم واردت ان تعرفه اذا ادعلم بالجر اذ اتى بما انه تاخذ
في التعريف ما هو اذ الذاتية لموضوع كان تقول هنا مثلا علم الكلام هو العلم
الباحث عن ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته
وافعاله على ما هو في تقسيم الموضوع ما هو فان عرفته بغير ذلك من غايته وعلامة او
كونه وسيلة لكذا مثلا كان رسما له واو ما تعلم ان ما سيذكر من التعاريف رسوم
وذكر اليعقوبي عن بعض العلماء انه لا يندرج المعلوم من الكلام تحت الحد الحقيقي لان
علم الكلام يشتمل على البحث في الواجبات والجائزات والمستحيلات وهذه المعلومات
متباينة الحقائق بل المستحيل لا حقيقة له فلم يكن فيه حد حقيقي ولا رسم لان هذه
المعلومات لم تجمعها حقيقة جنس ولا خاصية نوع قلت وفيه نظر لا يخفى قوله العالم
هو بفتح اللام وروي كسرها وهو نادر وسمي عالما لانه يعلم به الصانع ... ما يعلم
به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به وهو مشتق من العلم اما لكونه علامة
ودليلا على صانعه تعالى او لكونه اسما لما فيه يحصل العلم بصانعه تعالى ومن اقتصر
على كونه علامة ... والعالم تسمية له بالمشتق واما ما يقال من انه مشتق من العلم ...
العلامة فلا تلتفت اليه من شيء في اللغة من العربية وان كان قد اختلف قوم اشتقاقه قد
من الحد لا من الاسم ... ان لا اخذ فيهما معنى الحصر ثم العالم اسم جنس يطلق على كل جنس
من اجناسه على الجملة فيقال عالم الملك وعالم النبات وعالم الحيوان فمثلا قال
الولي في شرح الوسطى وليس اسما لمجموع هذه الاجناس حتى تكون له اجزاء فيمتنع
صدقه على كل واحد منها ولا يمتنع صدقه على كل واحد منها ولا يمتنع جمعه
وقال السعد في شرح النسفية يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان وقال الخيالي في حواشيه عليه هذا اشارة الى ان المراد ما سوى الله
تعالى من الاجناس وفيه بمعنى العالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى جملتها لانه اسم للكل والا لما صح جمعه الخ وحكى
اليعقوبي ان من العلماء من جعل العالم مشتقا من العلم ومنهم من جعله من العلامة وعلى
الاول فيه مسماه ... الاول انه بنوا ادم الثاني الجن والانس الثالث انه اربع

ام

الأمم ما سوى الجن والانس والملائكة والشياطين الرابع انه اهل الجنة والنار الخامس انه ثمانية
عشر الف ملك ... انه كل من يتصف بالعلم والعالم عاقلا او غير عاقل وعلى
الاول فهو عبارة عن كل موجود فيه علامة يمتاز بها عن غيره من انواع الموجودات
قوله كل ما سوى الله تعالى يرد عليه ثلاثة امور اولها انه تعريف بما مرادا حيث اخذ
في التعريف لفظ كل وهو ممتنع ثانيها انه غير جامع لخروج الصفات الازلية
الثبوتية عن الذات ولا يجوز ان تدخل فيه لانه حادث وهي قديمة ثالثها ان العالم المراد
هنا هو المحكوم عليه فيما يأتي بالحدوث والهلاك وما سوى الله تعالى يدخل فيه العدم الممكن
والمستحيل ولا شيء منهما يكون داخلا فيه فكان ينبغي ان يقال كل موجود سوى الله تعالى
ويجاب عن الاول بان هذا ليس تعريفا حقيقة بل تبيينا لما يراد به عند الاطلاق
فلا يضر الاتيان بكل وعن الثاني بان الصفات وان لم تكن عين الذات فلم تكن سواها
ايضا لان غيرها على ما يشترط من خارجه او بان الله مشتمل للذات العلية وصفاتها كما
نبه عليه المولى في شرح ... وعن الثالث بعد تسليم ما ذكر انه رسم بالاعم ولا
مشاحة فيه وفيه بحث والحق ان العالم هو كل موجود سوى الله تعالى قاله اليعقوبي في
شرح العالم وهذه عبارة سوية على رأي من ينفي الاحوال والمعاني بينهما واسطة
بين الوجود والعدم ويعبر عنها بالثبوت ويزعم اشتمال العالم على ذلك ... ان يقول
العالم كل ثابت سوى الله تعالى ولا خرج منه بعضه ولم ... قوله الازلي وقع في عبارة
السعد في شرح النسفية ان الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في
ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي والاحتمال الاول ... كلام الشيخ والثاني
... قوله بعضهم ازمنة توهمت لا تنتهي الى زمان ... الازل هو قوله اي ليس له
اول ولهذا لا يناسب ان يكون تفسيرا للازل الا على تجوز وانما هو تفسير للازلي قوله
ومنها القديم سيأتي تحرير ما يطلق عليه لفظ القديم في فصل القدم ان شاء الله تعالى وبه
يعلم معنى القديم ولم يظهر لي وجه ذكر القديم هاهنا دون كل ما سيأتي فان قيل القديم
يطلق على الذات والصفات وغيرهما ... ليبين المراد منه عند المتكلم قلت الاخصية
لهذا باب القدم لا ترى ان الوحدة مثلا تطلق على معان شتى فلم يذكرها ليبين المقصود منها

وقد يجاب بان الوحدة متعين على المراد منها في جانب المتعلق والقدم مختلف فيه في
الجملة اذ الكلام انما هو بالنسبة الى الخصوم وبان القدم اكثر دورانا واستعمالا **قوله**
ويعنون به الوجود وكذا على سبيل الكثرة ولا يعتد بوصف بما العدم فيقال العدم
المسبوق بالوجود حادث ولغيره قديم كما نبه عليه ابو السعد الدين في شرح المقاصد
قوله لعله اعلانه انه مقابل القديم وسياتي تحرير معنيه في فصل القدم ان شاء
الله تعالى **قوله** ما كان جرما اي ذا ثقل **قوله** يشغل هو بمعنى لما تلا كما وهو لفظ
ويقال بتحيز حاربا عما **قوله** وهو بمعنى التحيز اي يريد ان الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز
بالذات اي بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز
الجوهر الذي حل فيه فوجود العرض في محل هو عين وجوده في نفسه بلا امر اخر لكذا
يمتنع عليه الانتقال بخلاف الجوهر فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر
اخر عنه ولذا ينتقل عنه ولابد من معرفة المتحيز والتحيز والحيز اما المتحيز
فهو الموجود في الحيز وقيل هو الجرم الذي يمانع غيره ان يحل بحيث هو ومما بعني واما
التحيز فقيل هو نسبة الجوهر الى الحيز بانه فيه وقيل هو المعقولية التي باعتبارها
وقعت الممانعة ومعناه نفي مداخلة غيره معه في حيزه وهل هو زائد على ذات الجوهر
قولان مبنيان على القول بالحال واما الحيز فهو القدر الذي تقع فيه الممانعة وهو المكان
على ما فيه من النزاع اثباتا وتصورا وقال القاضي ابو بكر الحيز هو نفس المتحيز كما ان
الوجود نفس الموجود وهو مردود **قوله** كالانسان والحجر ابه مقصد وفيما **قوله** فان
كان الجوهر الخ هذا اراء المتكلمين في اثبات الجوهر الفرد وذهب المشاؤون من الحكماء الى
انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة قالوا لان الجوهر ان كان حالا في جوهر
فهو الصورة ولا فان كان محلا له فهو الهيولى ولا فان كان مركبا من الحال والمحل
فهو الجسم وهذا الاخير بين فان هو رتبة التاليف وهيئه كالخشب والسرير
وهي المادة والمركب منهما هو الجسم ولا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو
النفس ولا فهو العقل وهذا على رايهم في جعل الصورة جوهرا وفي اثبات المجردات وفي كون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة كلا من اجزائه وفي نفي الجوهر الفرد فان الصورة عندنا

ليست

ط قال شيخنا هذا الحصر يشمل الاصل والعقلانية الكلية والشفاعة النورانية والمجردات عن ... بناء على اطلاق الجسم والتحيز عليه ...

ليست بجوهر اذ لا تحيز لها ونحن نشترط في الجوهر التحيز ولا ثبوت عندنا للمجرد اذ لا دليل
ينهض في اثباته والجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة والجوهر
الفرد عندنا ثابت وقد استدل اصحابنا على اثباته بوجوه بعد ان تعلم انه وقع النزاع
في الجسم هل ينقسم الى اجزاء بالفعل اولا وهل تتناهى اجزاء الجسم اولا تتناهى على اربعة
مذاهب وذلك لان الجسم اما ان ينقسم الى اجزاء بالفعل اولا وعلى كل واما ان تتناهى الاجزاء
اولا فالمذهب الاول هو انه ينقسم بالفعل الى اجزاء متناهية هو مذهب المتكلمين كافة
ما خلا النظام والثاني مذهب النظام من المعتزلة والثالث انه ينقسم بالفعل الى اجزاء غير
متناهية وهو راي النظام والثالث ينقسم بالفرض الى اجزاء متناهية وهو راي
الشهرستاني والرابع انه ينقسم بالفرض ايضا لا بالفعل الى اجزاء غير متناهية وهو راي
جمهور الفلاسفة ومن ادلة ثبوت الجوهر الفرد انه لو كان الجسم ينقسم الى اجزاء
لا تتناهى كما زعم الفلاسفة لتساوت الذرة والجبل اذ العظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتحقق في المتناهي وحيث زعموا انها لا تتناهى في اجزاء
الجبال لا تكون اكثر من اجزاء الذرة حتى يكون اكبر منها لان كلا منهما لا ينتهي بل لعدم قبل الاخر
لعدم التناهي ومنها انه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تلاقه الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان ثم خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية الخ تاما
وما ورد عليها وما استدل به الخصوم في المطولات **قوله** وان كان ما يقبل الانقسام
اي بان يتركب من جوهرين فاكثر وهذا راي جمهور المتكلمين وان الجسم هو ما تالف من
جوهرين فقط عندا وذهب النظام كما مر الى ان اجزاء الجسم لا تتناهى والى هذا اشار
بعض الادباء مورّيا بالنظام وبالجوهر الفرد فقال

ولو لبعض انتظام جوهر ثغره ... لا يفتقر حقا انه الجوهر الفرد

وذهب قوم الى انه لابد من ثلاثة اجزاء لتتحقق الابعاد الثلاثة وقيل ثمانية ليتحقق
تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وقيل ستة وقيل اربعة وعشرون وقيل ستة
وعشرون وقيل ستة وثلاثون وقيل ثمانية واربعون والاقوال كلها غير الاول للمعتزلة
والمراد بالابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق ومنه يقولون الجسم الطويل العريض العميق

ط ... الجسم ... ثم اختلفوا ... الثلاثة ... لتتحقق الابعاد ... كلام ...

وغيرها نشترط ذلك وهل النزاع لفظي او معنوي ذهب العبري الى الاول والسعد
الى الثاني **قوله** فيما تركب واحد لأنه هذا اذ نقله العبري عن الاملي وانه اذا اتركب جوهران
كان جسمين ونقل عن الغزالي خلافه وهو ان المجموع هو الجسم وكان الاول عند المتكلمين
هو المشهور ومن ثم اقتصر عليه وكذا ابو العباس بن زكري في ارجوزته حيث يقول

والجسم في مصطلح الكلام • اقله جزءان بانتظام •
حيث تألف منهما جسمان • تأليف في الذي تأليفان •

اي كل منهما مؤلف فكل منهما جسم والذي في كلام السعد اختيار الثاني ونسبه الى المحققين
ونسب الاول الى القاضي قال في شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم
في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى ولما … عند
العقل من حيث الاختيار … لاخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع
في تعيين ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض
الاشياء هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تعيين في الاقطار الثلاثة فلو وجد ما هو مؤلف من جوهرين فرديين كان الجسم
هو المجموع لا كل واحد منهما خلافا لما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف
جسم وفيما انتهى الغرض منه **قلت** واللازم ينتج بين كلام الغزالي لان التأليف
يطلق على ان يجتمع الشيء من اجزاء وعلى ان ينضم الشيء الى الغير فمحل الوفاق هو الاول
لا الثاني فلم يتحرر … في دليله عند الخصم **فليتأمل قوله** اول … من هذا
ان الجسم على راي الاملي لا يشترط فيه ان يقبل الانقسام بل ان يتألف بغيره **فان قيل**
على هذا فكلام المصنف متناقض لانه ذكر اولا ان الجسم هو الذي يقبل الانقسام وما سواه
هو الجوهر الفرد ثم ذكر ثانيا رأي الاملي وان كل جوهر من الجوهرين المتألفين جسم
فلم يشترط في الجسم قبول الانقسام **قلت** لا … كلامه مذهبان
للقوم فبعيد زال التناقض وان لم يبين ذلك فهو مراده والله تعالى اعلم **نعم** كان الاولى
ان يتعرض للمذهبين او يقتصر على الاخر … ما ذكرنا في كلام سعد الدين
انظر تبين مما مر ان القسمة في التحيز والقائم بالتحيز حاصرة عندنا دون الفلاسفة
ومن وافقهم في اثبات المجرد واما القسمة في الجوهر والعرض فهي حاصرة عنده

الجنس …

اشيع لانه الجوهر عندنا جسم واحد وهو عندهم انفصل كما مر تقريرها اه
تنبيه لا يخفى ان الجوهر في اصطلاح الفلاسفة اعم من الجوهر في اصطلاحنا
بمعنى ان كل ما هو جوهر عندنا جوهر عندهم ولا ينعكس كليا ضرورة ان بعض ما
هو جوهر عندهم ليس جوهرا عندنا وذلك كالصورة **قوله** والذات … اذ …
لا تشغل فراغا ينبغي ان يقول الموجود الذي لا يشغل فراغا لان العرض عند
المتكلمين مخصوص بما كان موجودا اما العدميات والاضافيات فليست عند
المتكلمين باعراض وكذا الاحوال عند من اثبتها **وفيه** بان ذكر الذات في كلامه
يغني عن ذكر الموجود لما مر ان العدم ليس بذات والحقيقة **تنبيه**
تبين لك مما ذكرنا من اصطلاح المتكلمين في العرض مع ما مر من كلام الفلاسفة ان
العرض عند الفلاسفة اعم من وجه من العرض عند المتكلمين لاجتماعهما في
نحو العلم والبياض وانفراد العرض عند الفلاسفة بالاضافيات فانها عند
المتكلمين لا توصف بالوجود فليست باعراض خلافا للفلاسفة **قوله** والاكوان
الخ الاكوان واحدها كون والكون هو حصول الجسم في المكان وحصول الجسم اما
ان ينسب الى الحيز او الى جسم اخر والاول ان كان حصوله الاول في الحيز الثاني
فالحركة والا فالسكون والثاني ان كان الجسمان بحيث لا يتخللهما ثالث فالاجتماع
والا فالافتراق وقد تبين من التقسيم ان حصول الجوهر في الحيز اول زمن وجوده
لا يخرج عن الحركة والسكون لصدق السكون عليه وقد تفسر الحركة بالخروج من القوة
الى الفعل على التدريج كالانتقال من البرودة الى السخونة ومن النضارة الى الذبول
والمشهور عند المتكلمين انها انتقال الجرم من حيز الى حيز وفي الحركة والسكون
ابحاث متسعة سنذكر جملة منها فيما بعد ان شاء الله تعالى واللون هو احد
الاعراض التسعة التي هي مع الجوهر الاجناس العالية للممكنات والفلاسفة
يعبرون عن الكون بالاين لوقوعه في جواب اين ويقولون الاجناس العالية عشرة
وهي الجوهر والكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال
والاضافة اما الجوهر فقد تقدم ما فيه وكذا الاين واما الكم فهو عرض يقتضي

مبحث الاجناس العالية

القسمة لذاته اي قسمة وهمية سواء كان الكم متصلا وهو المقدار او منفصلا
قار الذات وهو المقدار او غير قار الذات اي غير مجتمع الاجزاء في الوجود وهو
الزمان وسواء كان المقدار ينقسم في جهة فقط وهو الخط او في جهتين فقط
وهو السطح او في ثلاث وهو الجسم التعليمي واما الكيف فهو عرض لا يقتضي
القسمة لذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره فخرج بالقيد الاول الكم وبالثاني
النسبيات وربما يقال لا يقتضي القسمة وان لا قسمة لتخرج النقطة والوحدة
بناء على انهما وجوديان ليسا من الكيف واما الاين فهو حصول الشيء في المكان ويسمى
التمكن وقد مر في جواب ما ما ذكر في الاين واما الوضع فهو الهيئة الحاصلة
لمجموع الشيء بسبب حصول النسبة بين اجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك
الاجزاء وبين الخارجة عنها كالقعود والاضطجاع واما الملك فهو كون الشيء
محاطا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم واما الفعل فهو
تاثير الشيء في غيره ما دام يؤثر كالقطع والتبريد والتسخين واما الانفعال فهو تاثر
الشيء عن غيره ما دام يتاثر كالانقطاع والتبرد والتسخن واما الاضافة وتسمى
النسبة المكررة فهي نسبة لا تعقل الا بالاضافة الى نسبة اخرى معقولة بالنسبة
الى الاولى كالابوة والاخوة والسبعة الاخيرة نسبيات واعلم ان هذه الاعراض التسعة
كلها عند الحكماء موجودة واما المتكلمون فالنسبيات عندهم غير وجودية
فليست من الاعراض وانما هي امور اعتبارية واحتجوا على ذلك بوجوه منها انها لو
كانت موجودة لقامت بمحل وفيه لا بد من الاضافة بينهما وبين ذلك المحل والكلام في
تلك الاضافة ايضا ويتسلسل ومنها انها عارضة للمتقدم والمتاخر ويمتنع قيام
الامر الوجودي بالعدمي وضعفها وهي الزامية ان الحكماء سلموا ان الله تعالى موصوف
بالاضافات كما سبق وهم لا يجوزون ان يتصف بامر وجودي فلو كانت الاضافة وجودية
لزمهم ان يمنعوها واستثنى المتكلمون الكون فقالوا بوجوده وقد ناقشهم
الغزالي فقال كيف تسلمون ان الكون من النسبيات وان النسبيات لا وجود لها ثم
تزعمون ان الكون وجودي واجاب العضدي بانهم لا يقولون ان الكون هو نفس النسبة

ان اراد به ما قابل الجسمية فمسلم
وان اراد به ما قابل القسمة العقلية
فلا شك انه ممنوع بقبول القسمة عقلا
وان الوهم هنا ان كان مطابقا للواقع فهو
العقل وان كان غير مطابق فلا عبرة
به اي والدليل وان الواقع على
زعمهم انقسام دون الحد المحل واهل
التخصيص بالوهمية ان القسمة
الجزئية تختص بمفهوم والعقل
عندهم لا يدرك الجزئيات وفيه ان
القسمة هنا الجزئية الخبرية مسلم
ذلك

بل

بل معناه وجودي ونسبة قال الشيخ وفي تدريس العلامة في الاجوبة وفي نظيره **قوله**
ما لا يتصور في العقل لا يصح ان يكون مثبتا لما هو من جواز تصورت الشيء ادركته
ومعنيا العقلا على من تصور الشيء حاصلا صورة في العقل ولا يكون المعنى ان الواجب هو
الذي لا يتصور العقل عدمه اي لا يقبله وعلى الثاني يكون المعنى ان الواجب هو الذي
لا يتصور عدمه في العقل اي لا يقبله وهذا الاخير واشار بعض المتكلمين الى ان الاول هو
الظاهر من تعبير المؤلف في غير هذا الكتاب وفيه تجوز حيث نفى التصور والمراد
نفي قبول التصور اذ مجرد التصور لا يصح نفيه فان عدم الواجب يتصور كان المحال
يتصور واذا حقق هذا المقبول الذي اريد بالتصور وجب تصديقا تصورا اذ المعنى
ان الواجب هو الذي لا يقبل العقل وقوع عدمه ولا يصدق به ولا يثبته ولهذا قال
شيخنا ابو مهدي في حاشيته على الصغرى ان المراد بالتصور هنا في التعريف
التصديق لان التصور قد يطلق على ما يعم ادراك المجرد وادراك النسبة **قلت**
وهو صحيح لانه استشعر بعد ذلك ان في التعريف تجوزا ولا قرينة واستصحب
السؤال وقال انه لم يحضره الجواب ثم اجاب بعد ذلك بان ذكر الصحة في تعريف الجواز
يرشد الى ذلك ويكون قرينة عليه **قلت** وفيه ضعف اذ لا يجب ان تقترن حدود
التعاريف حتى يكون بعضها قرينة على بعض فان كل مفهوم يجب ان يعرف في نفسه
بتعريف يخصه ويميزه بدا استقلالا **فان قيل** على ما ذكرتم من الملازمة
على التقسيم يكون هذا من قبيل الاشتراك لا المجاز **قلنا** امر التقسيم هو
اشتباه معنى عند الاطلاق فيكون في الامر مجازا او لئن قلنا انه مشترك فكل من المجاز
والمشترك مفتقر لقرينة واما ما يذكر من انه نفي التصور ليعلم نفي التصديق بالطريق
الاحروي فليس بشيء لان عدم التصور ليس بذاتي للواجب ولا خاصة له ولا يتم
التعريف به **واعلم** ان المراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق
نقيضه لا العدم المقابل للوجود وهذا الكلام لو قلنا التشكي من الاضرار معز عدم
الرضا على المختار وكقول احد زمن بعد الاضا عدم الماء وجها لغطي عليهم النعيم
فان المراد نفي الرضى ونفي الحال بوجود السخط والبغي لا لكونهما عدميين او

وجود ويميز فيكون اذ اقلنا ما لا يتصور في العقل عدمه والمراد ما يتصوران يعدم
اي ينتفي كما ان المراد تصور كونه عدميا فلا يرد ان السؤال الشمس وهوان
التعريف فاسد العكس بخروج السلبيات والعقل المذكور في التعريف قال شيخنا المذكور
يحتمل ان المراد بذاته كما هو مذهب الشافعي ويحتمل العلم بالضروريات كما هو
مذهب القاضي وعليهما فالظرفية مجازية على معنى ان علم العدم لا يقع في ذاته اي
لا يكون العقل اذ لا يقع في العقل اي لا يكون معلوما له وما ذكرناه في تعريف
الواجب مثله في تعريف المستحيل **واعلم** ان في تعاريف هذه الثلاثة ابحاثا
جمة وتفاصيل عديدة للاشتغال بها وكثرة دورها على السن حتى صارت بمنزلة
ثقل على النفس التعرض لبسطها واطالة الكتاب بها وفيما ذكرناه كفاية **قوله**
الشعيل في قبل السين فيه واستاء الطلب يعني انه طلب من الكلمة ان يحيله واختار
شيخنا ابو محمد ان استعمل هنا مطاوع افعل لما يفاد ارأحد باستراح فكذا احاله
واستحاله **قلت** وهو الظاهر وقد نص في التسهيل ان استفعل يكون له او على افعل
ويدل له ايضا قول صاحب القاموس لما عد المعنى الكلام بالضم ما عدا عن وجهه كالمستحيل اه وقد تبين من كلامه ان الاستحالة في الاصل بمعنى التقلب والانقلاب من
الشيء وان معناها احالة حرفية فاشتمال ذلك اي التحول ثم نقل عن بعضهم تعريفا بين المحال والمستحيل
انتهى فان قلت او لا يصح ان يكون استفعل للصيرورة قلت لا شك ان استفعل قد ورد
في كلام العرب بخمسة الاشيا من المعاني النافعية لكن لا انتهى بنفسه فلا يلزم هنا
وعلى تقدير صحته فلا ينافي ما تقدم من المطاوعة **قلت** ما ذكره هو الاصح
فيه ما هو ضروري يتوقف الشروع عليه كتعريف العلم وتكرمه لما يد الثلاثة وفيه
استحسان وهو ما سواه اذا كان من مقدمة العلم وهو ما يتوقف الشروع في مسائله
عليه والثاني من مقدمة الكتاب فقط وهي طائفة من الكلام تقدم امام المقصود
لارتباطه له بها وانتفاع بها فيه كما عرف في شرحه التفتازاني رحمه الله تعالى **قوله** لا استدلاله
على السبب بالمسبب في ما اسما عند المنطقيين البرهان الاني وبرهان لم وعند
الاصوليين قياس العلة وعكسه وهو الاستدلال بالمسبب على السبب فيما عند

النسبة

المنطقيين البرهان الاني وبرهان لم وعند الاصوليين قياس الدلالة بالملل هو الذي
يفيد العلم بسبب وجود الحكم وان شئت قلت هو ما كان الحد الاوسط فيه علة للاكبر
في الذهن اي في القضية وفي الخارج اي في نفس الامر كقولنا هذه الخشبة مستها
النار وكل ما مسته النار محترق فمس النار علة في الذهن اي هو السبب في الحكم
بالواسطة بين الاصغر والاكبر حتى حمل الثاني على الاول وعلة في الخارج ايضا اي
مس النار هو العلة في الاحتراق في نفس الامر والبرهان الاني ما يفيد العلم بوجود
الحكم فقط لا بسببه وان شئت قلت هو ما يكون الحد الاوسط فيه علة في الذهن
دون الخارج نحو هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار فان الاحتراق
علة السير في الذهن اي هو الجامع بين الاكبر والاصغر في الذهن حتى وقع الحكم بالحمل بينهما
على الاخر كما مر وليس علة له في الخارج بل الامر بالعكس كما مر واعلم ان الاوسط هو علة
في الذهن ابدا لا انه تارة يكون علة في الخارج ايضا وهو البرهان اللمي وتارة لا
وهو الاني **قوله** باحد متلازمين سبب واحد على السبب الاخر هذا ماخوذ من
التقسيم قبله لان المقول كلما وجد هذا السبب وجد سببه وكلما وجد ذلك السبب
الاخر وبالعكس فقد اجتمع فيه الاستدلال بالسبب وهو القسم الثاني والاستدلال
بالسبب وهو القسم الاول **قوله** ومنهم من رد هذا الى القسم الثاني لانه قيل
ولم يرد الى القسم الاول قلنا لعله لكون السبب يستلزم السبب حتما فناسب
هذا القسم الثاني وقع فيه اللزوم بخلاف العكس **نعم** لورد الى الثالث
لكان انسب لان كل واحد من السببين يستلزم الاخر فناسب الاستدلال باحد المتلازمين
على الاخر لما كان الثالث يرجع الى الاولين لتركبه منهما كما مر ناسب ان لا يعتني على
ان لزوم استلزام احد السببين للاخر ممنوع ضرورة انه انما استلزمه بواسطة
السبب الذي لا يقتضي لزوما **فان قيل** حينئذ الاصح رد هذا الى القسم
الثاني لعدم وجود التلازم من الجانبين في الثاني **قلنا** اذا كان كل منهما
استدل به يكون مسببا عن الاخر حصل الغرض المقصود وايضا فمطلق التلازم
حاصل وان كان قطعيا من احد الجانبين غير قطعي من الاخر فهذا كله في غير

مبحث وجود الباري تعالى

السبب العقل واما هو فيستلزم مسببا قطعا اي العقلي **قوله** النوع الثاني والرابع
الى ان قلت ان الثاني والرابع ايضا موهمان لمحال فكيف بيانه اما الثاني فلان كون
الباري تعالى سببا للعوالم يوهم انه علة فيها وكذا الرابع لان كونه تعالى والعوالم
متلازمين يوهم انه متى وجد تعالى وجد لزوما وكذا معنى التعليل وهو باطل قلنا
لا مشاحة مع فهم المقصود وليس هذه امرا واضحا والتسميات التي يمتنع منها
ما يوهم الا بتوقيف واما المراد معنى وجود العالم كان وجوده دليلا على وجود الباري
لما ان المسبب اذا وجد كان وجوده دليلا على وجود سببه لا ان الله تعالى يطلق عليه
انه سبب كيفما وهو تبارك وتعالى فاعل مختار لا يكون سببا ولا علة **فان قلت**
فحينئذ يجوز الاستعمال في جميع الاقسام لان الله لا تعلق له في الجميع **قلت**
… ان وجود الباري يصح ان نقول انه سبب في وجود العوالم بمعنى انه تعالى
لو لم يكن لما كانت العوالم وهو مستقيم وغيرها ولا يلزم ان نعكس بوجه اصلا
فان قلت هذا انما يصلح في القسم الثاني واما الرابع فلا معنى له في
هذا المحل فان التلازم بين الله تعالى وبين العوالم ليس من الجانبين فان الله تعالى لازم
وجود كل موجود العالم دون العكس **قلنا** هذا مسلم لان المراد انه احد المتلازمين
يستلزم الاخر ووجود العالم يستلزم وجود الباري كاستلزام احد المتلازمين
للاخر حصل الغرض المقصود **قوله** فصل واذا عرفت الخ وقع الكلام في هذا الفصل
مع ما بعده من الفصول الى اخر حوادث الاول لبيان وجود الصانع ومباحثه لانه
وهو داب المتكلمين في تصدير الالهيات باثبات وجود الصانع الا انهم تارة يثبتون
الوجود فقط وتارة يثبتون وجوب وجوده وعلى كل حال فتقديم الوجود هو
المناسب اما على الاول فلكونه الاصل في الالهيات وما يوصف به بعده والاوصاف
فرع ثبوته ولان الوجود عين الموجود عند الشيخ فهو كتقديم الموصوف على
الصفة وذلك هو المناسب واما على الثاني فلذلك ايضا مع كون وجوب الوجود فيه
دليلا على القدم والبقاء فيتقدم عليهما تقدم الدليل على المدلول والقدم والبقاء
ونحوهما من السلبيات متقدمة على المعاني تقدم التخلية على التحلية كما سيجي

فيكون

فيكون الوجود يقدم على المعاني لوجهين احدهما ان الوصف بالمعاني فرع الوجود والاخر
تقدمه على المتقدم عليها ولم نتعرض لابطال الوجود لعدم تصريح المصنف به و…
سنتعرض لما يحتاج اليه في بحث الرؤية ان شاء الله تعالى **قوله** ايها العاقل الى ان قلت
لم يعرض الكلام في التقليد وخاطبه خصوصا مع ان المعرفة واجبة على من حصل له …
التقليد ومن لم يحصل له قلت لما كان كلامه اولا في التقليد وانه لا يكفي وان العاقل
لا يكتفي بالتقليد بل يجب عليه النظر والمعرفة خاطبه بذلك ولم يرد ان غيره بخلافه
قوله وفي انفسكم افلا تبصرون ليس المجرور متعلقا بما بعده لوجود الاستفهام لان
بتسليمه وانما هو الفصل بينهما للاستشهاد … المجرور خبر مبتدإ محذوف دل
عليه ما قبله او معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى وفي الارض ايات للموقنين فالمعنى
والله اعلم وفي الارض ايات دالة على قدرة الله تعالى ووحدانيته للموقنين وفي انفسكم
ايضا ايات من تراكيب الخلق وعجائب ما في الادمي من خلقه افلا تبصرون ذلك او
ولا شك ان ما في الجسم من المحاسن الجثمانية كالوجه والعين والفم واللسان واليد
واللطائف الروحانية من الروح والعقل والسمع والبصر والشم والذوق واللمس تشهد
بوجه صانعها وبكمال قدرته وعلمه ولطفه وحكمته وهي لذوي الابصار تحير
الالباب وفي الحديث من عرف نفسه عرف ربه ولهذا كتب ارباب القلوب نفائس العجب
العجاب ومتوا من ذلك ما فيه الذكرى لاولي الالباب ومن تأمل التدبيرات الالهية
في صلاح المملكة الانسانية ما نحصره ولما وقفت او فهمكم الله على حقائق نعمه عليكم و…
لما عثر على ما اودع فيكم من لطيف حكمته وغريب صنعته على قوله تعالى وهو الذي مد
الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين الى قوله
يتفكرون فلخفته في الفكر والاعتبار في هذه الاية من ايات الانسان من جملة الثمرات فيكون
… كغذاء الثمر ينتهي … ويؤخذ منه البذر كالاخذ منها
ثم يأخذ في النقص شيئا فشيئا الى ان … الابناء يولد كتوليد الثمر …
بذر منها فيزرع فيخرج منه النبات كذلك حتى يصير الى مثل حالها فيؤخذ
منه كما يؤخذ منها وقد يترك فينقطع النسل من تلك الثمرة المعينة وكذلك الانسان

في التراب والتناسل على هذا النهج فعلمنا هذه شجرة ما بني اختصنا الله تعالى بها
شعبتها والطالع هذه الآية علينا فكرا واعتبارا فتتبعنا وجود الحكمة في
الانسان وتفضيله على سائر الحيوان وتفصيلنا اسراره وحكمه ولطائف حرايتها
في العالم الأكبر المحيط فوما بعد فلم تزل تقابله حرفا بحرف ومعنى بمعنى حتى
وجدناه كأنه هو فعلمنا ان الشجرة الواحدة العالم الأكبر المحيط والشجرة الأخرى
الانسان الذي هو العالم الأصغر فطلبنا على ذلك تنبيها من الكتاب العزيز فوجدنا
على ايات نيرات منها وفي انفسكم افلا تبصرون سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما باطلا افحسبتم انما خلقناكم عبثا يتنزل
الامر بينهن فحمدنا الله تعالى على ما الهم وعلمنا ما لم نكن نعلم وكان فضل الله علينا عظيما
فانظر بنور الله تبصر منه الى ما تعرفه في العالم الأكبر تجده في هذا العالم الانساني
من ملك وملكوت حتى ان الشمس في العالم مثل النفس وجرته في الانسان كالشمع والاكبار
وشبه ذلك وكما ان في العالم ماء مالحا وعذبا وزعاقا ومرا فذلك موجود كله في الانسان
فالمالح في عينيه والزعاق في منخريه والمر في اذنيه والعذب في فيه وكما ان في
العالم ترابا وماء وهواء ونارا ففي الانسان ذلك بعينه ومنها خلق جسمه وقد نبه
عليه الحكيم سبحانه في كتابه وهو قوله هو الذي خلقكم من تراب ثم قال تعالى من طين
وهو امتزاج الماء بالتراب ثم قال من حما مسنون وهو المتغير الريح وهو الجزء الهوائي ثم
الذي فيه ثم قال خلق الانسان من صلصال وهو الجزء الناري وهذه حكمة منه تعالى
يخلق ما يشاء وهو العليم القدير وكما ان في العالم رياحا اربعا شمالا وجنوبا وصبا
ودبورا ففي الانسان اربع قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة وكما ان في العالم
سباعا وشياطين وبهائم ففي الانسان افتراسه وطلب الفخر والغلبة والغضب والحقد
والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح والتمتع كما قال تعالى يتمتعون ويأكلون كما
تأكل الانعام والنار مثوى لهم وكما ان في العالم ملائكة بررة سفرة ففي الانسان طهارة
وطاعة واستقامة وكما ان في العالم ما يخفى للانسان وما يخفى ففي الانسان ظاهر وباطن
عالم الحس وعالم الغيب فظاهره ملكه وباطنه ملكوته وكما ان في العالم سماء وارضا ففي

الانسان

الانسان علو وسفل واشرف بها اذا اعتبر على العالم نحو النسخة من العبد صحيحة ما اختل منها
حرف ولا نقص معنى ولم يحول في مقابلة الأصل الأول بل جاء متناسبا في الحسن كالذي هو الآخر بشرعا
وسبق علم قديم بل واتفق أهل الله عز وجل من حجة المتصوفة رضي الله تعالى عنهم في هذا النظر
والاعتبار بمجرى العرف في كلامها من الاستعارة والمجاز في المعنى شبهة ولابد من صفة تجمع بينهما
وفي القرءان من هذا القبيل كثير اذ القرءان جاء على لغة العرب كما قال عليه الصلاة والسلام
وانا انزلنا القرءان بلسان عربي مبين نحو واشتعل الرأس شيبا وذكر امثلة ثم قال وكما ا
ن الصوفية رضي الله تعالى عنهم جروا على هذا المنهاج فانظر الى ما خرج عنها من انه جرد الاية
فاذا وقعت عينه على موجود ما فانظر في الصفة التي دلته فاما صفة نفسية او غالبة
عليه فيجدها في الانسان فيطلق على الانسان صاحب تلك الصفة مثل البلادة الغالبة
على الحمار فيقول في البليد من الناس حمارا او اسد لمن رأيته شجاعا ومثل هذا النظر ايضا في
الاسرار الشرعية مثلا ان نتكلم في الشمس والقمر فنجد الشمس الروح والقمر النفس وفي الايمان
النفس ذات كماله ونقص حسبما يرد في داخل الكتاب وكما تنما بالعقل والعلم وتنقص بالجهل
بالجهل والشهوة وكما ان نقص القمر سببه هو الاشتغال كذلك نقص النفس انما هو من
ارتكاب الشهوات ومحلها الاشتغال بها وكما اشرقت الارض بنور ربها كذلك اشرقت
الاجسام بنور الروح فكشفت الاشياء على ما هي عليه الى امثال هذا مما يطول تتبعه لكن
نعيده وقال في باب اعلم ايها القلوب المتعطشة الى اسرار الغيوب انه ما اضيف
شيء الى شيء من وجوه الاضافات من اضافة تشريف واختصاص وملك او استغناء ولا دل
دليل على مدلول ولا ورد ازا المولى ولا سمع سامع لمسموع الا لمناسبة غير انه قد تظهر فتعرف
لقربها وقد تخفى فتجهل لبعدها وهي على قسمين ظاهرة وباطنة فالظاهرة يعرفها
اهل الظاهر اذ انظروا وحققوا والباطنة لا تعرف ابدا بالنظر فان معرفتها موقوفة
على الوهب الالهي وهذا هو طور النبوة والولاية والعصا بينهما لا خفا به فان النبي صلى
الله عليه وسلم متبوع تابعه الولي ومقتبس من مشكاته وبظاهر من ضرب المناسبة
الظاهرة وقع الغطاء وثبتت العقائد التي تعبد الخلق بها فقالوا الله موجود ونحن
موجودون فلولا معرفتنا بوجودنا ما عرفنا معنى الوجود حتى نقول ان الباري تعالى موجود

غير

وكذلك لما خلق فينا صفة العلم اثبتنا له العلم وانه عالم وكذلك الحياة بحياتنا والسمع
والبصر والكلام بكلامنا نعرف بسمعنا وابصارنا وهو ربنا والقدرة والارادة وكذلك سائر
الاسماء كلها من الغنا والكرم والجود والعفو والرحمة كلها موجودة فينا فعلمنا ما يليق به
نفسه بما عقلنا ... عقلنا منه غير ما امكن فينا وما عرفناه الا بعلمنا به وجهة
التطلب وهي ليس كذلك القدم ليس له صفة اثبات وانما معناه نفي الاولية وجوده فتعلق
العلم بنفي الاولية عنه وعلمنا ان الاولية موجودة عندنا حقيقة وانتفى
عنه ... معلوم بعض الاشياء منا بعد وجودها فينا او ضدها انتقلنا من هذه الى هذه
ومن هذه الى المجاز ومن نظر الى نفي بعض عرفنا حقيقة الاولية ثم حملنا النفي على الاولية
ووصفنا الله تعالى بها وهي صفة سلب وقد يعلم الشيء بنقيضه وضده وقال عليه الصلاة
والسلام من عرف نفسه عرف ربه فما نثبت له من الصفات ما خلق فينا الا غير جهة محدثة
ونفيت معرفة السلب التي بها امتاز عنا ما عرفنا الصفات التي بها ثبت حدوثنا
وعبوديتنا واخراجنا من العدم الى الوجود ونفينا ما عنه ولم نجد له صفة اثبات معينة
ليست عندنا نعرفه بها لا نعرفه لانه على حكم ليس نحن عليه ثابت له ... الا انا سمعنا
ما ليست لنا حقيقة ولا عرفناه الا انه بعد هذا وان عرفنا بها وصفنا بان نعرف الصفات
في حقنا تقتضيه الاولية والاضداد وهي له بانفية ... ايضا فيما صرف ... وعرفنا هذا
بقي لنا عليها زمانين ... عرفنا صفة ... ما ... تلك الصفة النوبية
النفوسية وهذا الباب يطول قال وقد اوضحنا في كتاب الانشاء الجداول وهو كتاب شهير
بينت فيه المعارف بالاشكال ... الى الاحكام ... من المناسبة الظاهرة والنضا
هات الاسمية انتهى الغرض منه ۝ وقد تكلم بعض على المناسبة اهل الكشف وقابل بين العوالم
العلوية والسفلية وما فيها من العجائب وبينه ما ينظر اليه من بعيد الانساب ولولا خشية
الاطالة لجلبت كثيرا من ذلك وذكر صاحب الرموز نحو ذلك وحكى انه اوحى الله الى داوود
داوود اعرفني واعرف نفسك فتفكر داوود ساعة ثم قال الهي عرفتك بالفردانية والقوة
والبقاء وعرفت نفسي بالعجز والضعف فقال الله تعالى يا داوود الان عرفتني حق المعرفة
ومن كلامه رضي الله تعالى عنه في جهة الله عز ... واشهد ... يا سريرته علم انه ...

في الكونين ولا في العالمين من معرفته شيء الا وهو مودع في طوابعه انه مندرج في خفايا
صفاته وهذا سر قوله من عرف نفسه عرف ربه قال وقد كشف لي من سر هذا الحديث
ما يجب كشفه ويتعين وصفه وهو ان الله سبحانه وضع هذه الروح الروحانية في
هذه الجثة الجسمانية لطيفة لاهوتية مودعة في كثيفة ناسوتية دالة على وحدانيته
وربانيته ووجه الاستدلال من عشرة اوجه الاول ان هذا الهيكل الانساني لما كان
مفتقرا الى محرك ومدبر وهذه الروح تحركه وتدبره علمنا ان هذا العالم لا بد له من محرك
ومدبر الثاني لما كان مدبر الجسد واحدا وهو الروح علمنا ان مدبر هذا العالم واحد لا
شريك له في تدبيره وتقديره ولا يجوز ان يكون له شريك قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله ل
فسدتا الثالث انه لما كان هذا الجسد لا يتحرك الا بتحريك الروح وارادته علمنا انه لا يتحرك
كل من يتحرك الا بتحريك الله وقدرته وارادته الرابع لما كان لا يتحرك في الجسد شيء الا
بعلم الروح وشعورها به لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء علمنا انه تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الخامس لما كان هذا الجسم لم يكن فيه شيء
اقرب الى الروح من شيء علمنا انه تعالى قريب الى كل شيء ليس شيء اقرب اليه من شيء ولا شيء ابعد
عنه من شيء ولا بمعنى قرب المسافة لانه منزه عن ذلك السادس لما كانت هذه الروح موجودة
قبل وجود الجسد ويكون موجودا بعد عدم الجسد علمنا انه تعالى موجود قبل كون خلقه
ويكون موجودا بعد فقد خلقه ما زال ولا يزال وتقدس عن الزوال السابع لما كان الروح
في الجسد لا تعرف له كيفية علمنا انه منزه عن الكيفية الثامن لما كان الروح في الجسد لا تعرف
له كيفية ولا اينية ولا يوصف بكيف ولا اين بل الروح موجودة في سائر الجسد ما خلا منه شيء
من الجسد كذلك الحق سبحانه موجود في كل مكان ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان
التاسع لما كان الروح في الجسد لا تحس ولا تمس ولا تجس علمنا انه منزه عن الحس والمس والجس
العاشر لما كان الروح في الجسد لا يدرك بالبصر ولا يمثل بالصور علمنا انه لا تدركه الابصار
ولا يمثل بالصور والاثار ولا يشبه بالشموس والاقمار ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فهذا معنى قوله من عرف نفسه عرف ربه وفي هذا الحديث تفسير اخر وهو انه تعالى
ان صفات نفسه على الضد من صفات ربه فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية ومن

عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء ومن عرف نفسه بالجفاء عرف ربه بالوفاء والعطاء
ومن عرف نفسه كما هي عرف ربه كما هو انتهى الغرض منه وقاله التتائي في [illegible] للشيخ
لكتاب الكنز سمعت شيخنا ابا العباس الفاسي يقول في هذا الحديث تاويلان احدهما ان من
عرف نفسه بذلها وعجزها وفقرها عرف الله بعزه وقدرته وغناه فتكون معرفة النفس
اولا ثم معرفة الله من بعد والثاني ان من عرف نفسه فقد دل ذلك على انه قد عرف الله تعالى من قبل
فدل على احد الامرين والثاني حال الجهل وبين **قوله** وبه اتضحت حقيقته اي كان الحق [illegible]
له وجود لها خارجا [illegible] فقط ولا تتحقق في الخارج الا بالتشخصات **قوله** (ما
ثانية مثلا لكانت عبر مثلا اشارة الى انه لا فرق سواء كانت اثنا او غيره من العقلاء
قوله كانت معدومة اي [illegible] المجموع لا وجود له في [illegible] كما سيحصل في
اشتراطه بعد هذا **قوله** لا يصدق اي بل يقطع [illegible] في شرح السنوسي [illegible]
بل من حجة عدم التصديق قد يكون بدون العلم فان من لا علم له [illegible] لا يصدق ولا يكذب **قوله**
ان الحادث اذا احدث له هذا التغيير هو [illegible] والمفتوح وهو اشار المفتوح الى
سؤال هاهنا وهو ان هذا الكلام يوهم اثبات ازمان واوقات قبل العالم [illegible] تقدمه بالا
وقات وتاخره بساعات كما قرره الدليل [illegible] وانما يريد انه يجوز ان يكون خلقه
بدءا الزمان هذا اكثر مما هو عليه [illegible] ويجوز ان يكون اقل [illegible] وان الزمان من توابع
وجود العالم فلا يثبت قبله [illegible] وقد يقرر هذا الدليل بوجه اخر وهو انه يقتضي مطلق
الوجود [illegible] مع العدم فيقال ان الوجود والعدم في حق الممكن سيان فلو ترجح وجوده بلا
سبب كان احدهما [illegible] وبين مساويه الطاهر راجحا عليه بلا سبب وذلك محال
لانه يجمع بين المتساويين والاجتماع المتنافيين **قوله** ساعات [illegible] وتعبيره العبارة **قوله**
بدلا عن العقل [illegible] هذا الكلام مع قوله بعد [illegible] ان يكون الترجيح [illegible] تعبير الدليل
على الوجه الذي صدر به المصنف اذ الترجيح فيه انما هو بين الوجود في هذا الوقت والوجود
في ذا لا بين الوجود والعدم وان كان يستلزمه وانما يلايم التعبير [illegible] الذي ذكرناه فتنبه
وكلام الولي في شرح السنوسي [illegible] هنا حيث قرر الدليل على الوجه الذي صدر به هنا ثم
قال ويحتاج ايضا الحادث [illegible] على ان [illegible] الوجود والعدم سواء فلنا انما

(ا) قد يقال ان الانسان لا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] على حال [illegible] العلم الضروري [illegible] [illegible] [illegible] ضرورة [illegible] [illegible] بانه مسبوق [illegible] الضرورة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

تسوا

تساويه بالنسبة الى ذاته وهو مذهب المحققين او قلنا ان العدم اسبق او اولى به لطالبه
جيمه وعدم افتقاره الى سبب او يقيد بين جميع المتغيرين معا وبين احدهما على الاخر
وكان ينبغي ان يجعل مثاله اذا هنا [illegible] لفظ تغليط والعذر له انه تبع لفظ
الحمد والمفتوح وكانه استغنى بلازم المقابل عن المقابل وهو صحيح وان كان لعله الوقت
يكون حينئذ ذكره ضائعا **قوله** متساويا الى ذاته راجحا الى ذاته اي وهذا هو المستحيل اما لو
كان متساويا الى ذاته راجحا للعارض فلا يستحيل كما يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا او مستحيلا
للعارض وانما المحال هو ان يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا لذاته او ممكنا مستحيلا لذاته
وراجحا مساويا لذاته وراجحا مرجوحا لذاته فلا اشكال اذ لا يكون وجوده مساويا
لعدمه وترجح وجوده في الامر الاخر وهو الارادة الازلية **قوله** وهو المختار الخ قال الشيخ
سعد الدين في شرح المقاصد الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على
السواء بلا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن [illegible] او عرضا زائلا
او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة
للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن لما يستند وجوده الى وجود العلة يستند
عدمه الى عدمها وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها
بدليل امتناع البقاء عليها قال والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد بالاولوية
الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارجي فبطلانه ضروري
لانه يكون حينئذ واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يقع الطرف
الاخر بمرجح خارجي قلنا يتوقف الطرف الاول على عدم المرجح الخارجي وان اريد
بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه [illegible] اولوية
بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه
نوع اقتضاء الوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا ولا بطريق اقتضا
عنه وذكر ادلة الجمهور على امتناعه واعترض عليها **قوله** بلا سبب اي مؤثر [illegible]
او عدم سبب الوجود **قوله** والصحيح ان العلم [illegible] [illegible] الجمهور في
شرح المعالم وهو خلاف ما عليه الجمهور على ما نقله الشيخ سعد الدين وكلامه في شرح المقاصد

خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح ولتلازم
هاذين الخاصيتين بل لتقاربهما فهو فيهما اجرا فيجعل الشان تفسير الاول والجمهور على ان
هاذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنا الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان بان
معنا الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان لا يكون وجوده وعدمه
يكون لا لذاته بل للامر خارج **قال قيل** يحتمل ان لا لذاته ولا للامر خارج بل لمجرد الاتفاق
قلنا هاذا العلم يقضي ببطلانه بادنى التفات وبهاذا الحكم من ابتنا منه النظر و… الا
ستوا الى وكانه اشار بالشذوذ الى ما ذكر البعض وغيره من ان شرذمة من الدهرية
المعطلة ذهبوا الى تعطيل الصنع عن الصانع وقد تقدم ذكر مذهبهم واشار بالجواب الى
ما ذكر الامام من انه مركوز في فطر الصبيان وبه احتج صاحب المواقف **قوله** قضايا
كلية اي لا ادراك العقل جميعا ان هاذا صوت الخشبة وكل صوت الخشبة بدون الخشبة
محال فعند ادراك الكبرا وهي كلية واذا ادرك … وهو النتيجة اي هذا بدون الخشبة
محال لا يقال لا نسلم ان هنا امرا كليا بل انما ادرك صوت هاذه الخشبة المشاهدة وابتنا
ندرك العلة الجزئية الموجودة في الصور لانا نقول الدليل معروض في لفظه يقع من صوت
الخشبة لعلمه ان صوتها مستلزم لها سواء راها او لم يرها وهاذا امر كلي قطعا وهو
ماخذ الكبرا الكلية في الدليل المذكور لا يقال هذا الازم لو كان هنا استدلال كيف
واللا … مركوز في الفطر مجرد ان كان كليا لانه ضروري لانا نقول كونه ضروريا
… معلوم … المفروع في … لا يقال اذ الكل ضروريا فاي معنى للاستدلال
… لانا نقول لا منافات بين كون الحكم ضروريا وبين ذكر … دليل الضروري
وقد علمت ان من الاولى … يدل … على ان هذا … الامام **قال قلت**
القضية الكلية هي الكبرا … وكيف … النتيجة البالغ ان النتيجة لازمة على
المقدمتين معا **قلنا** الكلية هي الضاعية وهي التي تكون دليلا في التحقيق
… النتيجة اليها على انه لا مشاحة في التعبير بعد فهم المقصود **قوله** وعدم
التمييز ولا انفكاك في خياله هكذا في بعض النسخ وكان العطف للتفسير وفي نسخة
شرح المعالم وعدم تمييز لا انفكاك في خياله باضافة التمييز الى لا انفكاك وهو ابين

وفي هذا الكتاب نسخ اخرى ليس من هاذه منها وعدم تمييز انفكاكهما في خياله والمقصود
من الكل واضح **قوله** يتبع من الحبل المرقش في بعض النسخ بابدال الموحدة قبل الراء وفي
بعضها بسقوطهما وتشديد القاف والذي في … يقال تبرقش تزين بالوان مختلفة ولا
لبرقشة التعرق واختلاف لون الارقش والمراد هنا اختلاف اللون ويقال رقش كلامه
ترقيشا زينه ومنه الرقش المعروف وترقش تزين ومن ذلك الرقشاء من الحيات وهي
المنقطة ببياض وسواد واما يتبع فمعروف … في الطرح **قوله**
وهاذا من الخيالات ان قيل هاذا من الوهميات لان المستشعر في هاذه الخشبة معنى جزئي
والعروض في الخيال انما هو الصور لا المعاني **قلنا** ممنوع لان الوهم انما يستشعر المعاني التي
لم تتادى اليه من طرق الحواس وهاذه ليست كذلك فهي خيالية على انه لا مشاحة مطلقا
اذ حكم الوهم فيهما تخييلا كما نقل سعد الدين عن الشفاء **قوله** اعني طريقة من يريد
ان من يجعل منشا احتياج العالم الى الصانع هو الحدوث او الامكان مع الحدوث او الا
مكان بشرط الحدوث هو الذي يستدل على ثبوت الصانع بعد ان يثبت عنده حدوث
العالم بالاسباب من ابراهيم الدالة على حدوثه ولا يكفيه صحة العلم بثبوت الصانع
الا بعد العلم بالحدوث ضرورة ان الحدوث هو الدليل … ويبنى
على الاخر والحدوث جزء الدليل او شرطه في الدليل ويستحيل عنده عدم الدليل او عدم
جزئه او شرطه العلم بالمدلول بخلاف من يجعل منشا الاحتياج هو الامكان فانه
يستدل على ثبوت الصانع بالامكان سواء ثبت عنده الحدوث ام لا ومن ادلة الاول قول
المصنف يفتقر الحادث الى سبب معناه افتقار الحادث من حيث هو حادث اي افتقاره بعد ثبوت
حدوثه ولا … توهم ان الحادث من حيث ذاته يفتقر الى سبب في حالة الطريقة دون
الاخرى او ليس كذلك **قال قيل** الامكان لا ينفك عن الحدوث اذ مشاهدة الحوادث وتغيرها
وتبدل الوجود والعدم عليها يحكم بامكانها فيحتج بالامكان على الحدوث باطلا وتاخر
الحدوث عن العلم بالصانع في شيء من الطرق باطل **قلنا** ممنوع اذ الامكان مدرك في
العقل … حتى ان الفيلسوف يدرك الامكان ولم يدرك الحدوث لا يقال ممنوع لكون
الفيلسوف ادرك الامكان غيره هو الاستفادة من الغير المسلم للقدم وهذا القدح

ظاهر كلام الشارح ان المستدل عليه هنا
مغاير للمستدل عليه في الطريق الاول اذ جعل
المستدل عليه هنا افتقار الحادث الى سبب
والمستدل عليه فيما اشار اليه في الطريقة وجود
الصانع وعند اختلاف المستدل عليه لا يلزم
ان يقول احدهما بما قال به الآخر في الاستدلال
… ان يخالفه في طريقه على الاستدلال على
ما استدل عليه الآخر مع ان القصد من افتقار
العالم الى سببه انه لا بد له من صانع هو وجود
اللازم لافتقاره فعبر على اللازم بالملزوم لينتج
مطلوب الفريقين ويتم دعوى انقسام الطريق
في الاستدلال على ذلك المطلوب وبرهان ذلك
… في الاستدلال ان منشا الاحتياج الحدوث
والا ان نحمله على الظاهر من التغاير باللازمية
والملزومية اذ … يستلزم على ملزوم
… الصانع … يستدل على
لازمه … وجود الافتقار … وجود الصانع
…
اذ الامكان

بسبب حدوثها أيضا بعد الاطلاع معا مع أن شيئا منهما عند كليهما على ما ترعيه قلت
أما الحدوث فمسلم وأما الإمكان الذاتي فهو مطلق الإمكان عندي لا ينافي العدم
وحينئذ لو اقتصرنا على هذا القدر الذي أدركه الفيلسوف فهل كان كافيا في نتيجة الافتقار
ولذا اعتنى به هو والحاصل أن السؤال الأول قوي وسنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى
قوله يشوب الحدوث بالإمكان أي الشوب لغة الخلط والمراد هنا أن يعتبر الحدوث
مع الإمكان شرطا كان أو شطرا **فإن قلت** ظاهر العبارة أن الحدوث في هذه
الطريقة منشأ بالإمكان أي يضم إليه الإمكان بحيث يصير الحدوث في الاستناد للإمكان
موقوفا على الإمكان وهذا لا يطابق لأن عنوانا لطريقة يكون فيها الحدوث مفيدا
بالإمكان بل إنما العكس أو يعتبر الحدوث وحده **قلت** لا يشعر بما ذكرت لأن
المقصود أنه يعتبر الحدوث والإمكان في هذه الطريقة لا الإمكان وحده كما مر فشوب
الحدوث بالإمكان هو خلطه به على معنى أن يجعلا معا ويعتبرا لا أن يعتبر الإمكان وحده
والحدوث وفي هذا أدم أن يجعل الباء هنا بمعنى الظرفية فتقطع قول المشتبه اسناد بالمعنى
لا فتلته في قول المشتبه اللبن بالماء فإنهم لا يعقلا لمعنى فيما تقدم ذكر الإمكان والحدوث
في الاستناد لا يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالإمكان لأنا نقول قد علمت
أن الإمكان هو الحدوث وقد استدل به في قوله إنا لما تركنا مع أن الاستدلال في جانب الثبوت
بلزوم ترجيح أحد المتساويين على صاحبه اعتبار للإمكان **فإن قلت** هذا لا يعلم
غير أن ظاهر الكلام أن هذه الطريقة هي طريقة من يعتبر الحدوث مع الإمكان شرطا
أو شطرا ومقتضاه أن الحدوث وحده لا يصلح في هذه الطريقة وليس كذلك **قلنا** ظاهر
اللفظ كذلك وكان المراد أن هذه طريقة من يعتبر الحدوث ولا يعتبر الإمكان وحده وسواء
اعتبر مع الحدوث الإمكان أم لا وأنه لما كان الإمكان لازما للحدوث أبدا أما بالنظر إلى الاعتبار
وما في نفس الأمر معا أو بالنظر إلى ما في نفس الأمر فقط جعل الحدوث مشوبا بالإمكان في
هذه الطريقة نظرا إلى هذا المعنى وليتأمل **قوله** احتياج الحادث أي لو عبر بدل الحادث
بالممكن أو بالعالم كان أقرب إلى أن يكون محل النزاع بين القولين على الحدوث والخلاف الذي
عبارته أيضا أصرح أما لأن المراد الحادث من حيث ذاته وإن لم يجعل حادثا أو ما نسميه

قوله

نحو حادثا أو الحادث حدوثا زمانيا أو ذاتيا أو المراد في ما بين المتكلمين من الخلاف
ويحتمل اقتصاره في القول الأول على البيضاوي وجماعة ولم يصرح بالفلاسفة المعلومين
به **قوله** فقيل الإمكان أي بعد أن اتفق المتكلمون والفلاسفة على أن الحادث محتاج إلى
السبب اختلفوا في وجه احتياجه فذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أنه حدوثه وقيل
الإمكان مع الحدوث وقيل الإمكان بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة بأن العقل إذا أدرك
أن الشيء لا يقتضي الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته حكم بأن وجوده وعدمه بسبب خارج
سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أم لم يلاحظ واحتجوا على إبطال قول المخالف بأن الحدوث
وصف للوجود فيتأخر عنه لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر
عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وعن علة الاحتياج أو جزءها أو شرطها لزم تأخر الشيء
عن نفسه بمراتب وعارض بعض المتكلمين ما ذكروه فقال علة الاحتياج هو الحدوث لأن العقل
إذا لاحظ كون الشيء ربما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى
الوجود وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون هو الإمكان لأنه
كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر قال سعد
الدين في شرح المقاصد بعد ذكر ما مر والحق أن هذه العلية إنما هي بحسب العقل بمعنى أنه يلاحظ
الإمكان أو الحدوث فيحكم وبهذا أيضا أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة وأما في
الإثبات فكلام المتأخرين لم يخصه وبالقبول أجدر انتهى الغرض منه **قوله** في مجموعهما يعني الإمكان
والحدوث بحيث تكون العلة مركبة منهما **فإن قيل** هذا أيضا يبطل لأن العلية التركيب في العلة
العقلية فلنا ذلك في العلل الخارجية وقد علمت من كلام السعد أن المراد بالعلة هنا
هو ما يكون وجه الدليل حدا أوسط في البرهان والشأن أن الحد الأوسط يصح فيه التركيب ولا
التعدد وغير ذلك **قوله** ثمانية أي هذا إن لم تعتبر المقابلات الستة ولو اعتبرت كانت ثمانية
وأربعين من ضرب ثمانية في ستة ولو اعتبر أجناس الجواهر والأعراض وأنواعها وأصنافها
وأشخاصها صلح يجي عدد يتعذر العقل والإحاطة بها **فإن قيل** حدوث العالم هو الدليل على
وجود الصانع فكيف يكون بعضه لا الأعراض وحدها والأجرام وحدها أو نوع منها وصنف
أو شخص بعضه فيه وجه الدلالة على الصانع حتى تتعدد الطرق فإن اعتبار وجه الدلالة فيه

مع كونه دائما والعالم هو الذي لا ماهية الا الجزء **قلنا** سيأتي ان تحقق الحدوث في افراد شيء
من العالم يكفي في ثبوت الصانع وان لم يتحقق حدوث ما بقي اي الوجه الذي بدأ به لان الموجود
بعينه في البعض فلا يدل عليه الا ما يدل عليه البعض اي الكل **قوله** لتركيبهما من الاول والثاني لان
كلا منهما فيه الامكان وفيه الحدوث ومعنى الجزء ان لا والاني في العبارة تسامح لان المركب من الاولين
حقيقة هو الاول من الاخيرين لا كلا منهما الا انه اطلق التركيب على مطلق الاجتماع والعقل ان
كل القولين مركبا في اخذ فيه الامكان والحدوث معا وان لم تكن كلتا العلتين مركبة ولا افتتاح
قوله افتقاري الى آخره ما يعني بالافتقار الى العلة الامكان فان اراد ان المركب مفتقر الى جزئه
وان جزءه غيره وان المفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وبه استدل الحكماء على امكان كل مركب
ونفي التركيب عن الباري وتبعهم البعض فهذا اعترضه البعض في شرح العالم وقال ما يعنون
بافتقاره الى البعض الذي يدعونه انه الى الغير ويسمونه الوجود ام بمعنى انه لا يوجد الا معه ولذاته
فان عنيتم الاول سلمنا انه ينافي الوجود بل يوجب الامكان والثاني لا نسلم ثبوته في المركب
فان جزءه لا يعطيه الوجود وان عنيتم الثاني سلمنا ثبوته في المركب ولا نسلم انه يقتضي الامكان
لصحة ان يتلازم واجبان كما يتلازم ممكنان او يجعله وسنجيء بابين من هذا بعد ان شاء
الله تعالى وان اراد الى ان العالم تجوز علية العلل بل لسب مجموع يفتقر الى مرجح شيئا
منها عن مقابله كما مر فجاء الدور والجواز المذكور تابع للامكان وان اراد انه منه
حدوثه وكونه بالوجود والعدم عليه وكل من كونها عليه مجموع قابل لهما فهو باطل الصحة
استلزامه للامكان لولا اراده احدهما ان لكونه يبقول عنه لتحقيق بالافتقار والحاجة اليه
ثانيهما ان هذا الحكم على ما مر من اثبات الامكان الجزء فان فيما يجب ان يكون تابعا للحدوث
وبلاحظ وهو عند الاشعرية **قلنا** نعم لو اقولهم يتقدم الامكان على ثبوت الصانع ويتأخر
الحدوث عن ثبوته فضرورة تأخر عن الامكان ضرورة تأخره عن المتأخر عليه واعلم ان هذا الاشكال
ليس فيه ما يقدح في العقيدة او يحكم علينا في الاستدلال على وجود الصانع لان الحدوث مع الامكان
او بدونه كلاهما في الدلالة كما مر والمالزم منه سقوطه لكونه الامكان على ما يذكرونه من التقريب
وتقدم الامكان على وجود الصانع وتأخر الحدوث عنه بل ليتنا ما لم ترايت صاحب المواقف لما ذكر
ان الواجب لذاته لا يكون مركبا وان الكل مفتقر الى الجزء وجزء الشيء غيره والمفتقر الى الغير

ايه والمفتقر الى الغير ممكن فيلزم الدور ما لم
قولي

اي والتسليم للشيء حتى آخره عنه ما يقتضي ثانيه
والامكان تحققه للحدوث والمراد بكونه تابعا للانه
ما لو ... كذا وجد

فلن

ممكن ممتنع الوجود وهو ان الافتقار لا يوجب الامكان الا لو كان افتقارا الى
العلة ولو سلم فجميع اجزاء المركب هي ذاته فلا يخرج الافتقار اليها عن كونه يجب
وجوده فلا جواب بان جميع الاجزاء وان كانت ذاته الا ان كل واحد ليس بعينه بل غيره فلا يكون
ذاته من غير ان المطلقة ذات الغير كالغير في وجوده فلا يكون واجبا **قلت** وفيه نظر
لانه بعد تسليم مغايرة آحاد اجزاء المركب لا نسلم ان الافتقار الى الغير مطلقا يوجب
الامكان فعليهم بيان هذه المقدمة وما ذكر من عدم الكفاية فانما هو للكون المركب
بدون جميع اجزائه ليس بشيء وذلك غير موجب للامكان وبالجملة فالمعارض يعني الوجوب
والامكان انما هو حصول الوجود بالغير وبالضرورة ان مجرد افتقار المركب الى اجزائه
لا يوجب كون وجوده حاصلا من غيره حتى يكون ممكنا وقد يستدل على امكان العالم
من غير ما مر بل يقال لا اشكال ان هذه العوالم مما يلزم على تقدير وجودها او على تقدير عدمها
محال لذاتها ولا معنى للامكان الا هذا وهو على ما يقول الحكماء من ان كل ما عرض
على العقل فلم يحكم فيه بوجوب ولا استحالة فاجعله في حيز الامكان ما لم يذر انه
عنه قائم البرهان ويحصل به الامكان من غير ملاحظة الحدوث الا انه انما يعني وهو
الامكان الخاص الذي هو مطلوبنا واما الامكان الاعم فوجود العالم دليل
عليه كما لا يخفى **قوله** كل ممكن بذاته الخ ان قيل اي معنى للتقييد بالذات فان الشيء لا يكون ممكنا
للغير مع وجوبه او استحالته لذاته قلت التنبيه والتوضيح ولانه من بقايا
عبارات الفلاسفة حيث يقولون العالم ممكن بذاته قديم واجب لقدم علته ونحن
نقول انه ممكن لذاته ولا نقول انه قديم ولا واجب اذ لا علة عندنا الا قديمة ولا احادثة
بل صانع القديم تعالى مختار كما سيجيء وقد يكون وجوب الممكن واستحالته ايضا لخارج
تعلق علمه تعالى وارادته والممكن لا على وجه التعليل ولا على طريق القدم بل هو وان كان
واجبا وجوده مسبوق بعدمه **قوله** لان ما يؤثر كذا الخ هذه اقيسة شرطية اشكل الثاني
وهو ان ما يؤثر بالعلة او الطبيعة لا يخصص مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص
مثلا عن مثل فما يؤثر بالعلة او الطبيعة لا يكون صانع العالم وسيأتي توضيحه
قوله اذ اختيار وجوده الخ ان قلت لم لا يكون اختيار الموجود هو ذاته فلا يفتقر الى المؤثر

٥٨

العدم قلنا هذا نفي للاختيار اذ المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وليس هذا
من الذات بشيء **قوله** وثبوت تمكن ما لا يصح كونه في العدم قيل العطف جيء على
ما قبله للبيان والمعنى انه يكون تمكنا مما لا يصح كونه في العدم اي مما لا يصح ثبوته في العدم
على ان كان تامة او مما لا يصح كونه معدوما على ان كان ناقصة وعلى كل حال فمعنى تمكن من
ايجاد الوجود وهو معنى تحصيل الحاصل المذكور اولا قلت ويحتمل ان يكون العطف لا للبيان
بل لافادة غرض اخر وهو ابطال الوجهين احدهما انه اشار الى ان ايجاد الموجود يلزم منه
امران احدهما تحصيل الحاصل والاخر التناقض والمنافاة وذلك ان القصد الى الايجاد
يستدعي كونه غير معدوم اشكل ان يريد ان ما لم يسبقه العدم لا يصح اختيار وجوده
لامرين احدهما تحصيل الحاصل والاخر انه واجب الوجود لا يثبت التمكن منه اي التاثير
فيه لان قبول التاثير من خواص الممكن فلو كان العالم قديما لكان الواجب الوجود
وهو الذي لا يصح كونه في العدم اي لا يصح كونه معدوما معرضا للتاثير ولتعلق القدرة
والارادة وهو باطل ويفتقر الى فضل تامل وهذا كله مجاراة لكلام المصنف حيث
فرض الكلام في الايجاد والا فالانسب لهذه العبارة ان قوله في العدم معادل لقوله
في الوجود اي يلزم تحصيل الحاصل بالنظر الى الوجود ويلزم تمكن ما لا يصح كونه بالنظر
الى العدم اي تمكن من الاعدام الذي لا يصح كونه اي ثبوته في الواجب الوجود وكان
تامة وهذا للابطال ايضا اي ابطل عن احتمال التاطد **قوله** يعني غيره لانه ظاهر
هذا الكلام بل صريحه ان ما انتجه الدليل السابق المستدل عليه بالنفس هو وجود
موجد لها انما غيرها وهو بحث اذ لا تشتركا بالنفس وانها لو كانت بعينها كانت
لها موجدا على سبيل الاصالة وهل هو مغاير اولا يحتاج الى نظر اخر اذ غاية الامر
ان النفس لها تبين حدوثها وانها لم تكن ثم كانت موجودة فلابد اما ان يحصل اتفاقا
او يحصل بموجب باطل لانه اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان للممكن بعينه
وهذا غاية ما ينتجه هذا الدليل ثم اذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل لموجد فهذا
الموجد اما ان يكون عينها او غيرها باطل لما مر من لزوم المنافاة كما سيغني
التشكل وهذا انتهى اخر ما ... **قوله** يعني غيره لم يرد به انه يتعدد ابدا

البرهان

البرهان بل نقد على ان موجدها يجب ان يكون غيرها وان قوله وهذا انتيجه البرهان فيه
اشارة الى صدر الكلام وهو ان لا موجدا ويعود ما قرره بعد في قوله لاستحالة ان توجد
نفسها في انه صرح بما ذكرنا اولا لا انه بعيد عن صدر الكلام **قوله** فما احتجت الى
مرجح اي خلاف الكلام على نحو الذي قبله **قوله** قدرة على اختراع مثلها ان قيل القدرة
للعبد عرض لا بقاء له فكيف تتعلق بشيء وبمثله قلنا الكلام مفروض فيما لو كانت له
قدرة فيها التاثير باقية على انه لو فرض الزايلة ايضا لكان المعنى ان من يقدر على
شيء يقدر على مثله ولا يلزم منه ابدا ايجاد القدرة المتعلقة بالشخص وسياتي بيان الكلام
في التعلق **قوله** والممكنات متساوية في هذا الامر لا مراد السابقة في منشا الاحتياج
فان قلت وهل يجوز الاستدلال هنا قلت نعم لا بمعنى التعليل بالحدوث للزوم وجوده
او ذات غيره اذا حصل بلا معنى الايجاد التعليل كما مر في كلام سعد الدين ان الامر
في الذهن في الخارج وهو ظاهر **قوله** والقدرة على ايجاد بعضها اختراعا ان قيل هذا
مسلم في الاختراع للكن ندعي ان الايجاد بالتعليل او الطبع والمتصل بذلك اولى
قلنا سياتي ان بطلانه **قوله** يدرك من نفسه العجز اي يعني فتنتفي القدرة عليه فيمتنع
الايجاد وبهذا يندفع سؤال وهو ان يقال غاية ما اعلم من نفسي اني ما اوجد الذات غيري
واي دليل على ان ذات الايجاد ينتفي استحالته حتى يكون ممتنعا والجواب
انا نحس من نفسنا العجز عنه ووجود العجز يمنع القدرة عليه لعدم صحة اجتماعهما وكل
ما لا قدرة عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار لا يقال ايضا لعل اقدر عليه وانما منعني مانع لانا
نقول ما تقدم من احساسنا بالعجز جواب له لا يقال لعل المانع هو الذي اوجب الاحساس
به وعدم الاحساس بالقدرة لانا نقول المانع من التاثير ما يقتضي انتفاء القدرة والاحساس
بالعجز لانا انما لو اردنا ان ننهض فاذا وجسمنا احسسنا من نفسنا القدرة
على النهوض ولم نحس بالعجز وانما منعت من الفعل ولو اردنا ان نقضي الى احساسنا بالاحسست
من نفسنا العجز ولو منعنا مانع من ذلك لم نجد الممنع اثرا لا يقال هذا كله مسلم في الحال
ولعله تحدث القدرة في المستقبل اجابه دليل على انه لا يصح الايجاد منه ابدا لانا نقول اذا
حدثت القدرة كان حدوثها دليلا على وجود الصانع وهو الموجد لغيره هذا او الغنى انه

مثال الابطال على هذا دليلا حكمة فواعد الاستاذ ويقال لذا علمت انا عاجز عن ايجاد
ما وجد ولان من الذوات علمت ان لها مانعا غيرنا وفيه بحث اذ الكلام في الاستدلال على العجز
عن ايجاد نفسه بالعجز عن غيره والاتيان من هذا الاثر اذ يفاد منه العجز يكفي تامل قوله
اشتملت الملازمة على عجز جديد والوجوه الاول بالقصص والثانية بدلالة الاشارة
والاستلزام ومن ثم اخرجنا قوله فيبين ان وجه الاهوية في هذا الكلام فرجيه الجمع
بين مثنا فيميز ثم قال في اخره وهو قول متهافت مدار الدليل على ان التهافت المذكور هي
انثنا فيميز فيكون العجب فيه للبيان وكذا الاضافة زيادة هي للبيان اي الزيادة التي
هي التهافت والجمع بين مثنا فيميز وهاهنا بحث وهو ان الزيادة انما تتم مع تقدم شيء
قبلها يكون مزيدا عليه وهاهنا لم يذكر انه محال الا يشتمل فيه الحكم وايجاد النفس ليكون
المحال المذكور ولان مزيدا عليه وهو انما استدل على عدم ايجاد النفس ببرهان الاستقامة وهو
انه عاجز بابرهان التطبيق اذ يلزم فيه محال اجتماع الضدين ولان يقدر في ذلك العجز المذكور
محال يلزم عنه لا ايجاد معه وفيه تكلف واعلم ان الاضافة المذكورة يصح ان تكون للبيان
على تكلف ما **قوله** ابو الاثر هو بمعنى الابتداء **قوله** اي حملوا جرا هو اللهجة نشأ استعمالها
في كلام الناس وذكر الجوهري بعد ان تقول كان هذا على كذا وهلم جرا وقد تكلم على اعرابها
ابن الانباري وابو حيان وقد انشدوا على استعمالها قول الشاعر •
فان جاوزت مقفرة رمت بي • الى اخرى كتلك هلم جرا • **وقول الاخر**
لتعبير له الشتاء • وصواحبها من بين عرا • في الجاهلية كان تسود • وابل وهلم جرا •
ولا عذر في ما صوره فيه جمال الدين ابن هشام بعنوان توقفه في كونها عربية لوجوه ذكرها
فقال وعلى تقدير كونها عربية فمعنى هلم هي اسم الفاعلة التي بمعنى ايت وتعال الا ان فيها
تجوزين احدهما انه ليس المراد هنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه
كما تقول امش على هذا الامر وسر على هذا المنوال انتهى الثاني انه ليس المراد الطلب حقيقة
بل الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى ولنحمل خطاياكم وجرا مصدر جره يجره
اذا سحبه ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم كما استعمل السحب بهذا المعنى
يقال كان هذا الحكم منسحبا على كذا اي شاملا له فاذا قيل كان كذا على كذا وهلم جرا فكأنه

واستمر

قوله وهاهنا بحث ربما تقرير انه لا اظهر للبيان لا وجه للايراد حتى يتطلب الجواب عنه نعم لو قيل قوله واعلم ان الاضافة في قوله وهاهنا بحث كان للايراد وجه ويمكن الجواب بان البحث منبه عليه بقوله واعلم كانه جواب عما يقال انا لم تقرر الاضافة للبيان فلا وجه لبحثنا واجاب بانه يصح تقريرها بلا بحث وبحثنا عليه فتامله للكاتبه

واستمر ذلك في بقية الاعوام استمرارا او هو مصدر او مستمرا او مجرورا انتهى ملخصا اما ادخال
حرف الجر عليه كما في عبارة المصنف فلا وجه له في العربية والله تعالى اعلم **قوله** على وجود
الصانع اي الملك المتكلمون الصانع على الرب سبحانه اما بناء على القول الراجح من ان
اسماءه تعالى غير توقيفية واما اخذا من قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وهو الاية
لا تقتضي الاشتقاق وبهذا الدليل الاخير وقع عن ابن حجر في فتح الباري حديث ان الله صانع كل
صانع وصنعته في كتاب التوحيد وكرره مرارا وقد اخرجه الاصيولي ايضا بشرح نهايته وكان
اشكالا **قوله** في صلب ابيه لا ايجاد ابتداء مادته حينئذ هو صلب ابيه وما وجد في صلب ابيه انما
هو مادة ابيه لا مادته لانها انما تكون مادة مخلوطة بمادة ابيه في صلب ابيه والاظهر في نطفة الاب
والام فقابل كثيرة واصناف مختلفة وايضا النطفة التي تكونت منه انما كانت من غذاء ابيه وما
وجد له قبل ذلك فلا يرد هذا السؤال اصلا لانا نقول انه لم توجد المادة بعينها فقد وجد
اصلا على انه لا يسلم عدم وجدانها وما ذكر من اللازم يلتزم ولا يشتد فيه **قوله** اجاب بما
حاصله ان هذا الجواب غير مطابق لجواب الشرك لا يقتضي اللازم لما استلزمه من ان يجب عنه وهذا
الذي وقع في الشرح هو المقابل للسؤال صريحا كما هو ظاهر **قوله** والماهية المركبة اي بيان لما
قبله **قوله** اذ انا ونحوه من الكنايات في الكنايات الضمير نحو انا قمت وهو قائم واذا اشار والانس
مثلا الى نفسه بانا مثلا فقد وقع النزاع في النفس المشار اليها فقيل جزء لا يتجزأ في القلب
وقيل الثانية السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل العناصر الاربعة وقيل الاخلاط
الاربعة وقيل الدم وقيل نفس له تشخص مزاج العناصر به وقيل انه الهيكل المخصوص وهو
الذي صححه المصنف وصححه السبكي في جمع الجوامع وهو كلام الاشعري حيث احتج على
ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة والبنية المخصوصة بانه قد يقول فعلت كذا وهو
غافل عن ذاته المخصوصة غافلا عن جميع اعضائه الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما
ليس بمعلوم وما عنى ضد الاشعري بان كل مشير بهذه الاشارة يلزم ان يكون عالما مضطرا
الى معرفة ان ماهيته حقيقة موجودة غير متحيزة ولا قائمة بمتحيز ومعلوم ان اكثر العقلاء
لا يخطر ببالهم ان النفس كذلك بل جمع كثير من العقلاء وجم غفير ومنهم اكثر الاشعرية والحشوية
المعتزلة ينكرون وجود هذا القسم في الحكمات اصلا ورأسا فضلا عن ان يكون اهل حقيقتهم

كل الشيء هو كونه ذا طبائع مختلفة وكذا قبائل كثيرة واصناف مختلفة

قوله غير معقول ان لا يكون الذي هو من مادته قد لا يظهر الى الان الذي لم يكن شيئا كان المعدوم الا انه لا يتحصل الخصوص بنظر الى ان المجموع لم يكن شيئا مع ان سومك في النفخ ناظر للخلق وهو المقابل للسؤال لانه فلا بد من كون هيكله لم يكن شيئا كان والجواب بمنع وامام اجراء النفخ بعد اعترافه بان الهيكل لم يكن معدوما بل جزء وهو اعتراف بالسؤال فلا يقال لم يتناوله

الواجد بلا به وقال سعد الدين في شرح المقاصد وكثير من المتكلمين على انها اجزاء داخلية
اصلية من اول العمر الى آخره وكان هذا هو المراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية
المحسوسة التي من شأنها ان يحشر بها وجمهورهم على انه جسم مخالف بالماهية للجسم الذي
يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان
الماء في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال فاذا في الاعضاء حياة واتبعها له
عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجزاء لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء
من طريق الشرايين واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انتهى باختصار **قلت** ومالك من الجموع سياق ذكر
ادلته وابطالها وبه يتبين لك حاله وان عدة من المحققين لم يكن المصنف بان الانسان يقول انا
قائم وقاعد ولا نائم والقائم هو مثلا هو الهيكل الشخصي .. الخ ويلتذ بالملذات الحسية ويتألم
والملتذ والمتألم هو البدن واجيب بان الاشارة لما كانت الى البدن لما بينهما وبين النفس من
شدة الارتباط حتى ان اوصافه كانها هي اوصافها قلت لانه خلاف الظاهر فلا دليل عليه
ناهض وبالجملة فالنزاع في هذه المسألة مشتهر والخبط فيها منتشر حتى حكى ابن رشد عن
الفراهيدي عن ابن دقيق العيد انه رأى بالمغرب الحكماء في حقيقة النفس وعد ثلاثمائة قول
قال وكثرة الخلاف تؤذن بكثرة الجهالات والذي عليه المحققون من المتأخرين ان النفس جسم نوراني شفاف
سار في الجسم سريان النار في الفحم قال والدليل على انها في الجسم قوله تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم
فلولا تكون في الجسم لما قال ذلك قال وقد اخبرني الفقيه ابو عمر ابن حفص رحمه الله تعالى عن
الشيخ ابي [illegible] الركراكي قال حضرت عند ولي من اولياء الله تعالى حين النزع فشاهدت نفسه
خرجت من مواضع من جسده ثم تشكلت على راسه شكله وصورته ثم صعدت الى السماء وصعدت
نفسي معها فلما انتهينا الى السماء الدنيا شاهدت بابا ورجل فقد [illegible] عليه فجاز اه
ذاب الملائكة رجله وقال النعيم ابدا والى اصعد فصعدت فاردت نفسي ان تصعد معها فقال له
لما رجعي فقد بقي لك وقت فاذا رجعت فشاهدت تلك الناس وهم قيام على جسمي وقائل يقول
مات وآخر يقول لم يمت فدخلت من انفي اه وقال من عنى اه **قوله** واذا ثبت ان جزءا من الذي
لم يرده ان مجموع الذات لم يكن في صلب الاب ثم كان بعده اذ لا ضرورة انه لم يكن في صلب الاب الا

اقلنا

النطفة وما بقي لم يكن ثم كان مجموع الذات اذ لم يكن ثم كان فيجيء قولي ان ما لم اكن ثم كنت
اذ انه اشارة الى مجموع الذات لا الى كل جزء جزء على سبيل الاستغراق وقول السائل
كنت ماء في صلب الاب مسلم ولا يقتضي لا لواد عينا ان كل جزء من ذاتي لم يكن ثم
كان لما حيث ادعينا ان المجموع لم يكن في صلب الاب فصحيح **نعم** بعده ابدا يبقى ان
يقال اما الدليل على حدوث هذا الجزء الذي كان في صلب الاب وانه ليس هو علة الذات بالايثار
او تعليل او طبع فلابد من بيان هذين الشيئين وضعفهما المصنف ليعلم ان الذات
علة منفصلا عنه وهما ودلالة الزائد من الذات الذي لم يكن في صلب الاب
كاف في الدلالة على وجود الصانع من غير حاجة الى شيء لانا متى رأيناه كان معدوما
ثم وجد علمنا انه اي جزء من غير شيء ولا لزم ترجيح الوجود على العدم المساوي له
بلا مرجح ولا يوجد بنفسه ولا لزم ان يتقدم عليها ويتأخر فتعين ان يكون له صانع
واليه اشار المصنف بقوله مقدمة لا البرهان بهذا الذي ابي لي [illegible] هذا الزائد
على وجود صانع له واما ان ذلك الصانع يصنع غيره او لا فلم يدل عليه [illegible] لعل يحتاج
الى الصانع ايضا فلابد من النظر في جميع العالم حينئذ لانا نقول المقصود من هذا الباب هو
مطلق اثبات الصانع وهذا الذي ابديناه دال عليه واما ان ذلك الصانع واحد او متعدد فشيء
آخر مستأنف مباحثه وبه تعلم ان جزءا من اجزاء الحوادث يدل على وجود الصانع من غير
حاجة الى تعميمها بالنظر ولا الى العلم بجميعها بالفعل بل اذا علم حدوث فرد فرد منها
علم به ثبوت صانعه [illegible] وصل [illegible] ان يستدل على حدوث باقي العالم بالنقل
عن الرسول عليه السلام **قوله** بالمحتاج الى موجد هو لعله مضارع المتكلم **قوله** انتهاء حتى
الذكر واي التقدم على التعبير والتأخر عنه **قوله** فصار [illegible] فصار الى ان نفعل
كذا وفصح [illegible] ففعل وفصار [illegible] **قوله** من اجزاء العالم الذي لا
شك ان التعبير بالجزء هنا مناسب لان من العالم اصطلاحا عبارة عن مجموع ما سوى
الله تعالى **قوله** يندرج بطلانه ان قيل [illegible] هنا في
جزء من الذات باقيها ضرورة صحة تقدم الجزء [illegible] والنطفة متقدمة على الباقي [illegible]
بخلاف ما ستر من اجزاء المجموع نفسه **قلنا** [illegible] ما بقي سوى النطفة من اجزاء المجموع

عدم التماثل فيه ضرورة لانه من جملة المجموع الذي يوجد فيتقدم على نفسه في جملة ما
جزاء ويتأخر عنه واما الطفرة فتسلم ان لا تماثل فيه لان عدم التماثل انما يلزم فيه
انتفاء الماهية في تغير البطلان لا ستيلاء ان جزءا من الذات لو وجد الباقي فيتنافى
او وجد غيره لان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على الآخر فانه لا بعض هنا كما يخفى
لا يقال لا مساواة ايضا في التسلسل اولى انا نقول ذلك الذي يرجع غير الاختيار ولسنا
فيه **قوله** خاصية الاختراع هو تجديد الطارئ **قوله** لا نقلا والتكوين في الاعم [illegible]
هنا التقسيم على ما يظهر من جوابه **قوله** تعبر كانه [illegible] وجهه لعلمه بعد متعلقه بوجود
وقدمت الجمع ولا اهتمام **قوله** على ان الخلاف انما في هذه [illegible] اخر ما يسمى الشبهة
الضرورية وتقريره ان يقال [illegible] الذاتية مثل الخصم على قول [illegible] رجعا على
الذات المختار لا شيء من العلة والطبيعة بمختار [illegible] الذات ليس بعلة ولا طبيعة [illegible]
سيأتي بيانه [illegible] شبهة اخرى وهي ان يقال [illegible] الجزء [illegible] في الذات [illegible]
لا اتصال [illegible] من غير اعتبار [illegible] والجواب كما هو **قوله** [illegible] **قوله**
[illegible] **قوله** [illegible] **قوله**
واصله الجمع [illegible] يعني رجع ويتصف على [illegible]
مصدر [illegible] وصاحب واذا قلت قام زيد وقام عمرو ايضا [illegible]
ارجع الى الاخبار [illegible]
[illegible] شيء [illegible] لا [illegible] جاء زيد ايضا [illegible]
تقدم ذكر شخص [illegible] جاء زيد وذهب عمرو ايضا ولا اختصم زيد وعمرو ايضا
قوله انحصار جهات التأثير الخ ان قلت [illegible] انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة
انحصار الشيء في نفسه [illegible] قلت [illegible] ان كل ما يقدر هنا من
وجوه التأثير لا يتعدى خارجا ثلاثة اوجه [illegible] لو اسقط بعض جهات [illegible]
فان جهات التأثير ثلاث كان الحصر واعلم ان [illegible] انما هو من حيث [illegible]
العدم ليس بتأثير [illegible] **قوله** كالكاتب [illegible]
[illegible] عند القدرية [illegible] بالتأثير حتى عند عدم القدرة

قلنا

قلنا هو بصدد [illegible] على ثبوت الباري فكيف يحسن التمثيل بما يبين له تقرر عنده الصانع
فضلا عن ان له اختيارا [illegible] لا يقال [illegible] للاختيار [illegible] فيقتضي ان [illegible]
[illegible] وهو صحيح [illegible] انا نقول [illegible] التمثيل [illegible] حتى اذا
ثبت [illegible] **قوله**
اي الفاعل المختار ثم اشترط العلم بالنسبة الى المختار حقيقة [illegible] واما العبد المختار
[illegible] العلم واما العلم [illegible] مع ما [illegible] في [illegible]
من [illegible] مقدورة [illegible] على [illegible] القدرة [illegible] **قوله** [illegible]
هو نسبة الى [illegible] كانه [illegible] **قوله** او [illegible] ايضا [illegible] فلا يجوز ان
[illegible] الجميع لزم [illegible] ان
[illegible] بقدرة الفاعل المختار [illegible] **قوله** اذ الحياة والقدرة [illegible]
فيما [illegible] الشيء وهو ان يقال [illegible] بالاختيار [illegible] ولا شيء من
الطبيعة [illegible] او الطبيعة [illegible] ولا شيء من [illegible] بالاختيار
[illegible]
انه ضروري [illegible] على بطلانه وكيف [illegible] على الضروري [illegible] والجواب
ان [illegible] للتوضيح وزيادة [illegible] الضرورة هنا [illegible]
[illegible] في عبارته **قوله** لما اختص [illegible]
[illegible] ان التأثير [illegible] بالاختيار [illegible] والقدرة على
احد [illegible] **قوله** [illegible] على الطبيعة [illegible]
تعليل للاولوية وليس [illegible] هذا المعنى [illegible] الذات هي
[illegible] التأثير [illegible] والعبد المختار عند القدري وان اختلف [illegible]
كان [illegible] وجود التأثير [illegible] على العناصر
التأثير [illegible] هذا الكلام [illegible] وهو قوله
[illegible] ولا يستقل [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] مستقل [illegible]

فـ
على انه الاستدلال على الضروري هو من باب [illegible] وطمأنينة

مذهب الاشعري بشرط كونه لم يرد الا والتعليل قبل الى نسبة الاشتمال الذاتي يقول اشتملت
على كثرة او اشتملت على كثرة والاشتمال على الاجزاء الذي لاعرض كانت اخرى وعلى هذا فلا يكلام ظاهر
والجمع **قوله** للاختصاص هذه الذات بعد الجمع على هذا الاعتبار المجموع **قوله** وايضا
يعلل من الطبيعة والذات في هذا باعتبار الاجزاء **قوله** باعتبار خروجها اي من كونها ذات
مقدار ووضع وزمان ومكان مخصوصة مثلا دون مقابل ذلك وباعتبار الاجزاء بما هي اختصاص
الاعضو منه بالاختصاص به وسيشرحه المصنف **قوله** والاشكال الهندسية المجردة ان
اشتمل على الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لكونه دائرة ولكونه مثلثا
او مربعا مثلا وكل جسم مجوف قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن مقابله والاختصاص
بعضها دون بعض مختار والهندسة هي العلم الباحث عن المقادير وهو فن معروف **قوله**
من الالوان والاصوات لان قيل ان الصوت وكذا بعض اللون مخصوص ببعض الاجزاء فيكون
من الاختصاص الغير مايعرض للذات باعتبار الاجزاء الاول **قلنا** كلامه الملائم حمل ما
ذكر على المجموع وعلى الجزء فما شغل وجاز ان يراعى به الامران فيجعل ما هو الاول او الثاني
والامتزاج **قوله** وكل جزء محل مخصوص وله عرض مخصوص فقد يتكلم في هذا الكلام ان الا
اختصاصات المذكورة في الاعضاء قبل هذا الكلام فكونه هذا ايدا وهذا الذي قلنا انه
هي اختصاصات بالشخصية مما قيل ومنه ذكية ايضا بان الغرض في هذا العدد **قلت** هذا
من قبيل النظر الى المجموع في التمييز فيكون والقسم الاول **قوله** ان يناسب الضدين في يناسب
انه لو ناسب السواد مثلا الاشتمال فيه ان يبيض او يصبغ ذو حقيقته ان يسود في اذا
ابيض بما فيه النفس هي الشرية وهو محال واعتبره الابد الادوية والزعفران مثلا وان
كان ذلك عنده لا بما عن الاختيار فان قيل نزعم ان لكل مخلوق طبيعة فالملائكة الى منا
نسبة الضدين **قلنا** ننتقل الى الملائكة بطبائع انفسه وانا نجد مطبوعا والجزء مختلف
تختص بالانسان ومطبوع الطبيعة ما مختلف **قوله** طبيعة وعلة على العموم اي لا يكون
طبيعة ولا علة مطلقا من غير اعتبار ذلك في الطبيعة او غيرها وهو معنى العموم **قوله**
الكرة هي على وزن ثبة وهي في اللغة الشديدة من الشيء والمراد هنا جسم يحيط به نهاية
واحدة يحكم الجبلة واشباه الارض **قوله** ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلا

جميع التغوير بعض اللون قيل لا مثل
لان الموت يشمل بعض الالوان لانه لا يكون
حيث ذلك بعض الشيء بل فسلا
تقول بالبعض الغير المختص لانه انما
ادعى اختصاص المجموع ببعض الالوان
لا بالكل فاحترز نظير التعوير لا البعض
وجوابه بالنسبة له خفي عليه
فيه لانه لا يحل عليه مطلقا
اذ لا يقال في الاسود ابيض او اغبر
بياض عينيه لا لحة ولا عوجا
نعم يقال اختصت ومنها اللغة
وعرضا وان اقتضى به خمر الذات
ملتبسا بالذات

في هذا الذي قلنا باتحاد اجزاء النطفة وفيه نزاع بين الحكماء فذهب ارسطو الى ان المني
واحد في الماهية والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه ينفصل عن الشخصين وذهب بعضهم
الى ان اجزاء المني مختلفة بالحقائق اذ يخرج من البدن جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر
انما الاتحاد في الحس واما في الحقيقة فمتمايزة وعلى الراي الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث
كرة وعلى الثاني يكون كرات منضما بعضها الى بعض والكل باطل **قوله** زعم ان جوهر العقل
ابعد ذات العقل ومعنى كونه طبيعة انه مطبوع او جوهر المجرد او روحاني اي الشيء الذي
ذاتيا العقلاء على ما في الحرف وعم من زعم اشارة الى انه ما نباته لما ذكروه فان كل ما يذكرون في المعلومات
من ثبوت النفوس الحركة للافلاك ومن ثبوت العقل القسمي محدد الجهات والجسم والجزء
كرة محيطة بكل ما عداه وغير ذلك وكذا في التشكيلات الثابتة فذلك على قواعد فاسدة مثل
نفي الصانع المختار واستناد حركات الافلاك الى الطبيعة واختلاف الاجسام وامتناع
الخلاء وغير ذلك **قوله** ولذا الشيء الطبيعي لما جرى العادة ابدا اذ لم يثبت لما الشيء ولو وقع
اتوقف على شرطه وانتفاء مانع وهو معنى الطبع وما جاز ان يثبت لها من غير توقف على قيد
اصلا وهو ظاهر **قوله** على ان تغذيها موثرة في النمو لم لا يرد الاعتراض بان الطبيعة لعلها
انما اثرت بالطبع في نمو الاجزاء بعد تفصيله وتخصيص كل منها بمحله بلم يلزم الاختلاف
في مطبوع الطبيعة الواحدة اذا النمو شيء واحد غير مختلف اجاب بجوابين احدهما انه لو
كان النمو بالطبع لكنت اكثر اذ لا مخصص بعد التخصيص ثانيهما منع انه يكون النمو شيئا
واحدا لا غير ولما اقتضى المصنف على الاول لوضوحه في التمييز قدم تقريره في الشرح ثم استرد على
الآخر والاجابة لا بموجب الترتيب ان يتكلم بان يقول اولا نسلم ان النمو شيء واحد نسلمه
لكن لو كان بالطبع لكنت تمو ابدا ولما لاحظت هذا الترتيب التي يقتضي الترتيب الا
ويحتمل ان يكون بعد ذكر الجواب الذي اقتصر عليه في الشرح يستشعر شيئا وهو ان يقال لعل انقطاع
النمو بالطبع مشروط بشيء يقتضي فينقطع النمو او يكرا مانع يمنع من النمو فينقطع
فيتبادل الجواب بما يلزم من هذا وهو ان النمو فقد اختلف اولا وثانيا ومطبوع الطبيعة لا يختلف
اصلا فيكون وجه الترتيب ما فعله على انه لا يبعد مشاحة في الترتيب مطلقا **قوله** والشخانة
العجلة المفيد التنبيه على انما ذات محل واحد وقع ذلك اختلف ولشد كلية ذلك ما قبله ايضا

[illegible]

قوله خصوصية مراتب المراتب على وزن سحاب يطلق في اللغة على كل ما ازدوج لئيه وهو
المراد هنا ويطلق ايضا على الارض التي لا ماء بها وهو المعروف عند الفقهاء قوله
وهو من هو بمعنى الماء والتراب من الجنون والتي الرمي يقال مع اشتراك من جميع الا الرمي
به وهو هنا مجاز قوله انه لله مثلا جرم في الطاق الصالح على بعضه وهو الاجرام والنعام ثابت
لجرم ما لبه وسيبين في الشرح ان التماثل يقتضي بين الاجرام وذا ان وبين الاعراض والاعراض
ما اتى ايضا قوله يمكن وجوده وعدمه في هذه الاشارة الى ان كل جرم تجوز عليه المتقابلات
الست وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات والمتع
منه على ثلاث قوله على الصفة متعلق بالاتي اي بعد الضرورة متعلق باستبان قوله
انه هذه الارايه اجرام متحيزة واعراض قائمة بها ووصفان كاشفان لان الجرم هو المتحيز والعرض
هو القائم بالمتحيز والاراد بهذا انه يبين ان الاجسام كلها متماثلة مركبها وبسيطها
كثيفها ولطيفها نورانيها وظلمانيها حتى ان جرم النار مثلا متحد مع جرم الماء وجرم
التراب مع جرم القمر وهذا مذهب المتكلمين قال سعد الدين في المقاصد عند ذكر الى عن
احكام الاجسام منها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
وهذا الاصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار لاجل
نسبة الموجب الى الكل على حد السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كل الجسد على النار
والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال يوم القيامة ومبنى هذا الاصل عند
المتكلمين ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور اختلافها حقيقة
والعبيين لن اعتمد بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض
داخلة في اشي ونحو مذهب المتكلمين وهو المعتمد وذهب الفلاسفة الى ان الاجسام
متخالفة بالحقائق وعليه جرت الفلاسفة في تقسيم الاجناس بالفصول وهذا يلهج به ارباب
الفنون كلها من غير نكير فيقولون هذا التعريف هو حقيقي او رسم قال السعد ومن
افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثل الجواهر اتحادها في مفهوم الجسم وانه كالجنس تحته انواعها
مختلفة مندرجة تحته فيتصل الدال على ماهية الجسم على اختلاف عبارات فيه واحد

عند

عند كل قوم من غيرهم ووقوع قسمة فيه جملة اذا اتى ثابت بان المختلفات انه
جمعت تحت حد واحد وقع فيها التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد
الثلاثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعي والتعليمي فاه ومنشؤ هذا التوهم
استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض
الانسان دون البصل والمخروطات المجوفات كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد
انتهى والكلام في المسألة شهير وقد جرى المولف في شرح الصغرى على اصطلاح الفلاسفة عند
تقسيم المماثلة فجعل الانسان مثلا مباينا للفرس في الحقيقة وذلك محتمل لان يكون رايا
او فرضا وقد اختلف المتأخرون من العلماء في هذه المسألة فذهب بعضهم الى ان الحقائق
كلها متماثلة لا تختلف الا بالعرضيات وان الحقيقة ونحوها والعوارض ولذا ابا صبى
مسخ الانسان قردا مثلا وذهب بعضهم الى ان الحقيقة ونحوها ذاتي وان الانسان مثلا ليس
مجرد الجسم الجرمي بل مع انضمام المجرد وهو النفس ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق
اذ لا يلزم من تماثل جزء حقيقتين تماثل الحقيقتين ولا يشكل معه المسخ ولا يلزم فيه
انقلاب حقيقة فان الانسان مثلا لا يكون مع المسخ انسانا وانما المسخ بعد رفع الحقيقة
عن جرمه وتعويض غيره خاصية ما مسخ اليه قلت بناء على ان الممسوخ خرج عن نوعه بل
المسخ وجه قولان وبالجملة فالاختلاف الحقائق مبني على ان الروح مجرد فمن يقول بالتجريد
من المتكلمين كالغزالي والحليمي والراغب تبعا للحكماء فالحقائق عنده تختلف وان كانت
الاجرام التي فيها متماثلة ومن يقول بكون الروح جرما ساريا في البدن وهو جمهور المتكلمين
فلا اختلاف اصلا اذ لا حقيقة وراء هذه الاجرام وهي متماثلة واعلم ان في كلام المصنف
وقوله في هذه الاية وسائر العالم كله ايهام وقوع التماثل بين العالم كله حتى بين
الجواهر والاعراض ولكن يبين المقصود منه ما بعده قوله والشكل يجب استواؤه فيما لي
للاجرام هذه ايغال في تعريفه المثلين هما المستويان في كل ما يجوز ويجب ويستحيل وذكر الامام
في الارشاد لتعريف المثلين ثلاث عبارات الاولى كل موجودين ثبت لاحدهما من صفات
النفس ما ثبت للاخر الثانية كل موجودين ينسد احدهما مسد الاخر الثالثة الموجودان
اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل ثم قال وذا اولى العبارات الاولى كان قول القايل

فيسر احدهما مسر الآخر فضية تعقل على الجملة بين المتطابعين فان المتضايفين يسر احدهما
مسر الآخر في حصول شيء لهما بقاء الجوهر وليس مثلا وان قلت هذا التعليل انما اريد به
وسره من كل الوجوه فلا يمكن ان يريد به ما يخرج من الوجوه عن ان يكون من صفات النفس
فلا بد ان يعمم في جميع صفات النفس من جمع حاصله بعد التطويل الى العبارة الاولى
قال والعبارة الثانية تبين التماثل بين احكام اللازمة عن التماثل وهذه اجرع ثبوت
التماثل فليلها اقاله والاولى العبارة الاولى قاله ويتجه على العبارة الاولى ان يقال ان قولنا
ثبت لكل منهما ما ثبت للآخر فنقول الذي يثبت للحدثين عينه لا يثبت للخلي وان قلت
ثبت للمثل مثله فالكلام في تحقيق معنى التماثل فليعبر بصيغة اخرى تشعر بالتشابه
والمماثلة في جميع صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل **قوله** اذ لو اختلفه العالم في اي
قيل انه في هذا الكلام مصادرة من وجه ومصادرة ودورا بين الوجه الاول ان اللازم في
الدليل على سبيل الحق ان يقال هو الاختلاف في جميع الواجبات تارة البعض وتارة البعض
هو القدم والحدوث فيقول حاصله الى الجامع القدم والتالي وهو دليل غير منتج شيئا لان
التالي هو الاستواء في القدم والحدوث مع التماثل وبالضرورة لا يسلم التماثل ما لم يقع
في القدم والحدوث وغيرهما مما يكون التماثل عبارة عن الاستواء في القدم والحدوث
وغيرهما مما يكون التماثل عبارة عن الاستواء المذكور فللخصم ان يمنع الاستواء ويمنع
التماثل قيل الجواب عن الاول ان اللازم هو مطلق الاختلاف فيما يجب ولا الجائز اصلا وهذا
عند من له ادنى مشاركة وعن الثاني ان ذلك لا يلزم الا لو كان القدم او الحدوث وصفا
نفسيا ليتحقق به التماثل كيف وصفات الجواهر النفسية من التحيز وشغل الفراغ وقبول
الاعراض ونحوها كما مر قد تحققت وان لم يتحقق القدم والحدوث وتبين استواء الا
جرام فيها فثبت التماثل بينهما واما القدم والحدوث فليسا صفتين نفسيتين بل
لازمين لهما وغايته ان الاستواء المذكور يكون عدمه دليلا على عدم التماثل ولا يكون
وجوده دليلا على التماثل حتى يتوقف ثبوت التماثل عليه **فان قيل** هذا انما
ان نسلم ان الاوصاف النفسية للجرم ما ذكر ولم لا يقال لعل هناك اوصافا نفسية غير ما
علمنا في بعض الاجرام ملزومة للقدم واخرى في بعضها ملزومة للحدوث **قلنا** الاخفاء ان

جمع حقيقة مسمى الجرم اطلاقا علينا او طريه النفسية ولو كان يجوز هذا الاحتمال لم يوقف
على حقيقة شيء ما **قوله** وهو نقيض القديم في الذي عائد على جواز تسمية القديم بالجوهر
مجازا او على الاحتياج ويعين على المراد بنقيض القديم الشاهد لنقيضه **قوله** ليس التماثل
وجود زايد في لانه ليس من جملة النفسيات للتحيز مثلا وهو امر زائد عند مثبتي الاحوال وكذا الجرم
وكيف يصح هذا الكلام **قلنا** المراد عند من يثبت الاحوال او المراد الزيادة في الوجود
الخارجي وما لا ذكر ليشترك الا عند الجميع **قوله** وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازما للصفا
الجملة اعتراضية بين المبتدا والخبر والذي عائد على الحكم الواجب وانه لا يكون الا صفة نفسية
والتحيز للجرم او لازما لها كالحدوث والافتقار اللازمين للتحيز **فان قيل** اما الاختصاص
امر مما يحكم واجب هو وصف نفسي قد دليل على عدم التماثل واما الاختصاص بحكم لازم لصفة
نفسية فلا يدل على عدم التماثل اذ اختصاصه باللازم لموصوف بالنفسي لا يدل على اختصاص
بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على وجود الملزوم **قلنا** هذا اعتراض
او نقول ان اختصاص احدهما باللازم دليل على انتفاء ذلك اللازم في الآخر دال على انتفاء
ملزومه الذي هو الوصف النفسي فيه فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكونان اذا مثلا
له كما افاد المصنف وهذا ابين **قوله** كالنبات فالنبات يصح ان يراد به ما اصل العناصر الاربعة
والرابع ما عدا الحيوان **قوله** والعالم كله متماثل كانه على حذف مضاف كما مر او موزع
قوله لا غاية الكتاب هو جملة وصف لبديع **قوله** بلسان الحال وبلسان المقال الاول في
كل جرم بل وفي كل عرض ايضا والثاني فيما له الكلام واي لسان له لسان ... شبيه بعض
... على العلم ... حصول ... في كل شيء ... **قوله**
والشكر هو عطف على الجزاء ... **قوله** وقيل ان التسبيح في الآية على الظاهر ...
ويدل على انه ليس على ظاهره بل معناه الدلالة على عظمته تعالى وجلاله ... في تفسير
... كل شيء ... روح ... اريد به الخصوص ...
... روح ... واحتجوا بتكليم الجمادات
كالشجر والحجر للنبي صلى الله عليه وسلم وقيل تسبيح الجمادات ...
ان يقول سبحان الله وقيل ... على ... وعلى هذا ...

المصنف اولا وعلى قول النخعي مرثانيا وقال ابو الحجري التشبيه في هذه الاية ان الادلة على
ان الله تعالى خالق حكيم بريء من اسوا المخلوقين والمخلوقات كلها تدل على هذا وقوله
ولا كن لا تفقهون تسبيحهم مخاطبة للكفار لانهم لا يستدلون ولا يعتبرون اهـ وهو قول
المصنف اولا وذكر ابن عطية ان بعض من حمل التسبيح على ظاهره احتج بقوله تعالى لا
تفقهون تسبيحهم اذ الدلالة تفقه قاله وهذا لغير لازم لان الخطاب للكفار وهم
لا يفقهون الدلالة وقد استدل به المصنف في غير هذا الكتاب على عكس هذا **قوله** اذ
لا يشترط في الحياة الخ اختلف الناس في الحياة بعد اختلافهم في معناها في حقنا هل
هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج او قوة هي مبدأ الحس
والحركة او هي قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية
فذهب جمهور المتكلمين الى ان المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية
والروح الحيوانية لجواز ان يخلقها الله تعالى في الجمادات والبسائط قاله الشيخ سعد
الدين والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم
لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري
الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة الى اشتراطها بناء على ما نشاهده من زوال الحياة بانتقاض البنية
وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح لسدة او
لشيء يمنع نفوذه ورد بان ذلك بعادة الله وهو لا يقتضي لا اشتراطها بحيث
يمتنع بدونها تلك الامور التي تقدمت في شرح المقاصد **قوله** مخصوصة كان ولى لهذا [illegible]
لا يلزم اشتراطها [illegible] البنية وليس كذا ابو القاسم لا ان يكون بالبنية [illegible]
فيكون [illegible] عليها **قوله** والمطلوب اعم من قول [illegible] العبارة
[illegible] احدهما ان الكلية اخص من الجزئية اعم ثانيهما ان ما [illegible] الدليل
على هذا يكون اخص من المطلوب لا خفاء عند كل من له ادنى مشاركة بعلم [illegible]
ان الدليل الذي [illegible] اخص من المطلوب كان [illegible] المطلوب ولا [illegible]
ضرورة ان الاخص يستلزم الاعم وانما الاعتراض على العكس وهو ان ينتج ما هو اعم من

المطلوب

المطلوب بصواب العبارة ان يقول والمطلوب اخص من هذا لا كنه اراد بالعموم معنى
الكثرة فقط من غير مراعاة الاصطلاح المشهور فمراده ان الدليل لا ينتج جميع المطلوب
وانما ينتج البعض منه ويبقى البعض الاخر [illegible] **قوله** في ابطال الزايد
الزايد على الجواهر والاعراض هو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز وهو المجرد والمتكلمون
ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود واثبته الفلاسفة وجعلوا منه النفوس والعقول
ومنه الالهية وهي عندهم العقول المجردة والنفوس الفلكية ومن اثبت الجن منهم
جعلها مجردة ايضا وقد وافق عدم بعض المتكلمين في النفوس البشرية وفي الالهية
وجمهور المتكلمين على بطلانه اذ لا يبتنا به على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون الصانع
موجبا وواحدا من كل وجه وكون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونفي الجزء وغيرها ولا على
تسليم هذا القسم مع بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل المختار لما تقدم
ويسمى من بطلان العلة والطبيعة واستناد كل ممكن الى الواجب بذاته المختار وكل
ما هو اثر المختار لا يكون وجوده الا حادثا وهذا لا يعترف الفلاسفة انها ممكنة لذاتها
الا انهم اعترفوا بانها وان كانت ممكنة بذاتها هي قديمة بقدم علتها وقد ابطلنا ذلك نعم
لو اثبت الخصوم [illegible] فالرد عليهم حينئذ بالسمع اذ لا علم ولا [illegible] العدم
توقف صحة السمع على حدوثها كامر وعدم برهان قاطع على قدمها حتى يخصص به النقل
في [illegible] واستدلال عليها بالنقل والحمد لله **قوله** ليس نفس حقيقته تعالى لانه سلب
يستحيل ان يكون نفس حقيقة الذات وحقيقة الصفات الوجودية نعم هي من
السلوب التي تصدق على الباري تعالى اذ هو تعالى ليس بمتحيز لا كن صدقه على الله تعالى لا ينافي
ان يصدق على غيره فلم تصح القسمة الا لو انحصرت الى ما لا يصح ان يصدق على غير الباري
تعالى **قوله** تخصيصه بما اي تخصيص ما انتهى اليه التقسيم بما اي بالذات وصفات
الذات فلا تعم القسمة المطلوب من ابطال الزايد **قوله** بعض محققي المتاخرين كانه
يريد تقي الدين المقترح فانه في شرح الارشاد بعد ان ذكر اختلاف المتاخرين والفلاسفة
في المسئلة وان المتكلمين استدلوا على ابطال الزايد على طرق منها التقسيم المذكور في
الشرح والذي ذكره المصنف ومنها انه لو فرض موجود خارج عن التقسيم لزم ان يشارك

تعلق في الخصوص وهو التقدس عن الاحياز والاوضاع والافدار والاشكال وانحصر جميع
فلنا التقدس امر سلبي والخصوص ايضا لا يكون سلبيا ومنه ان الخصوص اثبات صفة
توجب التقدس فلو تقدس غيره فاما ان يكون باعتبار مشاركته في ذاته الاخص او باعتبار
غيره فان كان الاول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان الثاني لزم تعليل الحكم الواحد
بعلتين وانه هذا ايضا ليس بشيء فان التقدس سلبي لا يكون اخص ولا معللا بالاخص
ومنها ان واجب الوجود واحد قطعا ولو تقدس غيره لكان واجب الوجود لوجهين احدهما
ان الامكان يستدعي جهات التقابل والافدار والاشكال والازمان والمحال واذا التقتضي
يلي التي يعقل وجه الامكان الثاني ان كل ممكن لا بد ان يتعلق به تخصيص والا عجز فلم يكن ممكنا
وان هذا ايضا مندفع بانه لم تنحصر جهات التقابل في الممكنات عقلا وتقابل مع هذا ا
لممكن المفروض وجوده وعدمه وان الفلاسفة احتجوا على ثبوت الزايد بالوجه المخصص
ان احوال النفس الصفة مباينة لاحكام سائر الاجسام فدل على انها خارجة عن
عالم الاجسام وذكروا الجملة من خواص الانسان مثل كون كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال
والافكار العقلية تقوى عند الاستعمال وان هذا ليس بشيء اذ لا مانع من اختصاص بعض
الاجسام باعراض لا توجد في غيرها وكيف وعندكم ان في خواص التراكيب من العجايب ما
يحير ويزعج العقلاء كحجر المغناطيس يختص بجذب الحديد دون سائر الاجسام
وان المعتمد لهم في هذه المسئلة قولهم ان ادراك المعاني الكلية مما يستحيل ان يكون منقسما اذ كل
منقسم قابل للقسمة فلو قبل منقسما لانقسم بانقسامه وهو باطل قطعا فيانه يفتقر
متحيز وان هذا مبني على اصلهم في نفي الجوهر الفرد فلا يحتاج الى الجواب فيه فيتكلم على
اثباته فاله واذا ابطل مستندا المعتقد فالمختار في المسئلة الوقف فان الموجود المجرد
لم تعلم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمناه متوقفا عليه فيدل عليه فتعذر
العلم به فلا يطلب ما نقول في الصانع فانه وان لم يعقل حقيقته فان ما علمناه متوقف
وجوده عليه انتهى وكلامه يحتمل الوقف في الجواز او في الوقوع او فيهما كان ان بطلان دليل
الوجوب والامتناع يفيد احتمال الجواز وعدمه وعلى الجواز فيحتمل الوقوع وان لا وقوع وليس
الوقف في الحدوث والقدم فانه على تقدير وجوده حادث قطعا وبه نفي بعض نسخ هذا الكتاب

التصحيح

المقترح بان التوقف في وجود هذا الزايد وهو الظاهر من عبارة المقترح وقد تقدم
ايضا من كلام العضري ان المتكلمين يقولون بوجود زايد على الاجرام الا ان كلامهم احتجاجات
المتكلمين انه في الجواز قال فيه ما ينبغي ان يختلف في الجواز والمطلوب اثبات الدليل
متقدسا عن الاحياز والاوضاع والافدار والاشكال فالوجه الذي يدل على ثبوت الزايد على
هذه الجملة يصح به ثبوت هذا الزايد وانما ينبغي ان يكون الكلام في الوجود والا فالوجود
فلنا لا خفاء في صحة وجوده من حيث تصوره وانما يتوهم الامتناع عند من يعتقد من
الخارج وهو انه لو وجد لشارك الله في التقدس او لزم ان يكون واجب الوجود او نحو ذلك
مما ستقدم الادلة تبين ان لا استحالة في وجوده والدليل على الوجود فالوقف افضل
وبذا تعلم ان الوقف في الوجود هو الظاهر من الجواز قوله ولا شيء معه اي لا شيء في الازل
من غير الله تعالى فدل على ان جميع غير الله تعالى حادث فشمل كان او ثلاثة لان كل ما لم يكن في
الازل ثم كان بعده ابدا فهو حادث ضرورة كونه مسبوقا بعدم وانما قلنا غير الله تعالى لان
صفاته العلية ازلية وليست غير الله كما انها ليست عينه قال صاحب الحكم كان الله ولا
شيء معه وهو الان على ما عليه كان فقال ابو عبد الله بن عباد لا زمنية هنا ولا وجود
ولا وجود لها على التحقيق والمقصود ان لا شيء معه لثبوت احديته

• فلم يبق ما الحق لم يبق كاين • فلا ثم موصول ولا ثم باين •

• بذا جاء برهان العيان فلا ارى • بعيني الا عينه اذ اعاين •

قوله على حدوث ما سوى الله تعالى اي ما هو غير الله تعالى كما نبهنا عليه قبل وبيانه يقتضي ان الشيء
شامل للذات والصفات كما ذكره الشيخ في شرح الوسطى فلا العتاب حينئذ ان القيد قوله
وحدوث هذا الزايد لا هذا الجواب عن اعتراض يرد وهو ان يقال لو استدل على هذا ا
الزايد بالسمع لدار لتوقف صحة السمع على حدوثه اذ الدال على وجود البارئ موصوفا بالصفات
المصححة للفعل الدال على ان المعجزة فعل الله مصدقة للرسول الدال على ان الرسول صادق
فيما اخبر به من حدوث هذا الزايد فيدور والجواب ان الذي توقف عليه صحة السمع انما هو
حدوث العالم اجمعه اذ اقل شيء من الاجرام او الاعراض تشهد وتقضي بحدوثه دالا على
وجود الصانع موصوفا بالصفات وتبقى المسالة بذلك وبقي ما ر الاجرام والاعراض في

فمستغنى عنه يصح الاستدلال عليه بالسمع كما مر في الاستدلال بالعجز عما لابد بلازم ايد
عليهما بكيفية لا يصح الاستدلال بالسمع وقد علم من هذا انه لا يستدل على حدوث بعض
العالم بالسمع جائز وعلى جميعه لا يجوز للدور المذكور وانه يصح أيضا ابطاله من انه لم
يستدل على حدوث جميع الجواهر والاعراض بالسمع كما استدل به على هذه الازلية **قوله**
وكالمحكي حادث اي هو على حذف مضاف او موصوف والصفة دالة عليه ان الانواع في هذه ا
التقسيم الازلية وهو موجود عند الخصم ولولا التقييد لم يصح لان بعض المحكي ليس بحادث
وهو الحكيم **قوله** وهو لا يلزم من عكسه اي لا يلزم من عدمه عدم المدلول وانما يلزم
طرده اي يلزم من وجوده وجود المدلول لا العكس والطرد هاهنا يراد بهما ما يراد بهما
في العلة حيث يقال يجب اطرادها وانعكاسها في باب القياس وكون الدليل يلزم
طرده لا عكسه امر شهير من غير نكير **قوله** بحث وهو ان الدليل اما ان يراد به
الموجود للشيء والمعرف له على ما هو شان المحلل واما ان يراد به ما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر فعلى الاول يلزم طرده وعكسه كما هو العلة وهو ظاهر ولعل مراد
وعلى الثاني يلزم ايضا الطرد وعكسه اي يلزم من العلم بالدليل العلم بالمدلول ومن
عدم العلم بالدليل عدم العلم بالمدلول فحتى تختلف الجهتان **نعم** لا ا
لو حيث الجانبان صح ان يقال يلزم طرده ولا يلزم عكسه اي لا يلزم من عدم العلم به
عدم المدلول في نفسه لا عدم العلم به لانه هذا التشنيع وضع للاجوبة المعينين بالاخير
والجواب بان المراد القائلين بمعنى ان الدليل مستلزم للمطلوب وهو يقينه لا نفي
فيه علم المطلوب وبالضرورة ثم ما يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يلزم لا ا
من عدم الدليل عدم المطلوب مطلقا اما باعتبار نفسه فلان الدليل ليس بمعنى
العلة كما ذكر حتى يلزم من عدمه عدم المعلول واما باعتبار العلم به فلجواز تعدد
دلالة على شيء فلا يلزم من انتفاء بعضه ان لا يعلم المطلوب من طريق آخر
بخلاف العلة فانها لا تتعدد **قال فيه** هذا انما هو في مطلق الدليل واما الدليل من
حيث هو دليل فيلزم من عدم العلم به عدم العلم بالمدلول ولو تعددت **قلنا**
انه العلة ان الدليل يسمى دليلا وان لم ينظر فيه لم يخف عنه السؤال الى المطلوب لو

علم

علم من وجه بالوجه الآخر المطلوب لان يعلم منه هو دليل أيضا وقد صدق عليه انه انتفى
ولم ينتف العلم بالمطلوب وان اعتبرت انه الدليل بالفعل فلا مشاحة حتى على انا لو سلمنا
كل ذلك بالعلم الضروري جاز ان يخلق لنا من جواز انقلاب العلوم كلها ضرورية **قوله** وا
الفرق بينه وبين الاول بان الذي الصنف في هذه العقيدة لحدوث العالم دليلين احدهما النظر
في خصوص التغيير وانه لا تكون ثم كانت فهي حادثة ثم انتظم في سائر العالم وانه مماثل التغيير
المشاهد حدوثها فيجب الحدوث لجميعه وهذا الدليل هو الاول لا يخفى فرع عنه ولم نسق
الان من ذكره غير المصنف وتقدم انه في القرآن الاشارة اليه وفي انفسكم افلا تبصرون
تنبيه الدليلين في الآفاق وفي الانفس والآية الثانية تشير الى الدليلين معا ايضا
وفي الحديث من عرف نفسه عرف ربه والدليل الثاني الذي شرع فيه الآن هو الاستدلال
بالحيز الاستلزامين على حدوث الآخر وهذا الدليل هو المعروف بين المتكلمين قال الغنمي
في شرح المعالم على قول الغنمي الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة فهذه المسألة كانت
لا طريق لنا غالبا في معرفة وجود الباري سبحانه وتعالى الا بالاستدلال بالاثر على المؤثر
وبالصنع على الصانع وعلى هذه الجادة الشرائع قال الله تعالى قل انظروا ماذا في السماوات
والارض الآية وقال تعالى ينزل الملائكة بالروح الى ان قال خلق الانسان
وجوه من الله تعالى عليها ويتضمن انواع من المخلوقات فلا وعادة المتكلمين ان يتحروا
هذه المسألة بحدوث العالم ويحتجون فيها على اثبات الاعراض وحدوثها وملازمتها
للاجرام مع ابطال حوادث لا اول لها ويتوصلون بذلك الى العلم الواحد في جملة الجواهر
والاعراض اذ واعلم ان هذا الاستدلال هو سنة ابراهيم خليل الرحمن على نبينا وعليه
افضل الصلاة والسلام حيث استدل على عدم الوهية الشمس والقمر بافولهما اذ ذلك
قبول تغير وكل متغير حادث والحادث لا يكون الها والا لزم التسلسل كما سيأتي
قال تعالى مخبرا عنه فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين الى
ويقتضي فيما نحن فيه الشكل الاول الثاني وهو انه لعله ولا يدل ليس بآفل او في
ليس بآفل وقال تعالى في الشبه به على عدم الوهية الاصنام أتعبدون ما تنحتون والله
خلقكم وما تعملون يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا هل يسمعونكم اذ

ترعون او يتبعونكم او يعزون دبايات وفي ابطال الالوهية النمرود لعنه الله تعالى ان
الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهو قبل التزمين انشغل داود مثل ان يقال له
انت لا تقدر ان تأتي بالشمس من المغرب وكل من لا يقدر او لا شيء مما يعتقد بالله قال
تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء **قوله** نظرا واحدا بوجه
واحد اشار بهذا الكلام الى ان الدليل الاول وهو ما استدل على الحدوث بالتماثل ليبين
النظر فيه واجزاء او امر وجه واحد أثم ثبتا فلانه ينظر في التغير حتى انه اتبين حدوثه ثم
ينعطف على سائر العالم فيستخرج حدوثه ثبتا بعد ان نظرا وان ثانيا فلا يوجد حدوث
التغير في النظر الاول انما لم تكن ثم كانت ووجه حدوث سائر العالم في النظر الثاني انه مماثل
لما تقدم حدوثه ومماثل الحادث توجب الحدوث فهذا انه وجه ابتجلى الدليل
الثاني وهو ما استدل على الحدوث بالتلازم وفيه بحث لانه يقال الخ هذا الثاني ايضا
نظرا ووجها واذ انه ينظر في الاعراض حتى اذا اتبين حدوثها نظر في الاجرام
فيتبين حدوثها بعد حدوث الاعراض ووجه ان نظرا ووجه الحدوث في الاول التغير
وفي الثاني التلازم فهذا ان وجهان لا يقال ما استدل اجماعا على الاعراض انما هو التغير
المتقدم المقابلة ما اجرام ملازمة للاعراض الحادثة فلانا نقول الدليل هو دليل
ونظر في تقسيم ما علينا في كون نتيجته توخذ مقدمة في نحو اخره لا مع الاول انها
ايضا بيان حدوث التغير هو نتيجة المقدمة القابلة سائر العالم مماثل للمتغير
الحادثة وفيه بحث بان المراد بالتغير الاجرام فقط لانه التعبت اي جميع العالم المتبادل
واحدة وتصدى اليه بما استدل بخلاف الاول فلانه التعبت اي التغير ادام ثم بعد
ذلك الى سائر العالم وفيه نظر الاول اولى انه يقال كلا الثواني او اخذ انا هو في الجواهر
ما التغير لا يتوجه المتناسبة الى الاعراض لا انه في الاول نظرة ثم نظر
في سائر اجزاء العالم وما هنا لا ينظر في ما اجرام ما نظرا واحدا بوجه واحد والنظر الاخر
ووجهه انما هو في الاعراض وهذا ظاهر ويدل عليه الكلام العالم في التنبيه اولا
و اجرا او هنا بحث اخر وهو ان كلام المصنف يقتضي انه نظر اولا في حدوث التغير
ثم في حدوث سائر العالم وهذا ابطال لان الدليل الثاني في التغير هو قوله ان العالم الخ ثم كتب

دفتر

اي كلام المصنف هنا الى الدليل السابق وهنا الى الدليل الاول
او وجه الصانع الاول الحدوث الى التغير

وكل من لم يكن قبله موجود وهذا استدلال على وجود الصانع واما حدوث التغير المذكور
في المقدمة الصغرى فلم يستدل عليه بشيء وقد صرح في الشرح بان الصغرى ضرورية فلا ينبغي
ذكرها هنا وقد يجاب بانه حذف ذكر الدليل عليها ومراده ان يقول ان العالم الخ ثم كتب وكل من
لم يكن ثم كان فهو حادث وهذا التفنن عن الكلام مع ضعفه في نفسه بان يدعي انه جعل
نتيجة احدى المقدمتين وهو من النوادر كلان ما ذكر في الصغرى هو معنى الحدوث بعينه
وليس الكلام في التسميات بل في المعاني فليس فان قيل تقدم ما استدل على ان الفاعل
التغير مختار وابطال ان يكون علة او طبيعة وفي ذلك تقرير حدوث التغير وهذا يكفي
اي ذلك فقلنا ابطال العلية والطبيعة انما هو جواب عن القدم الذي يدعي استدلال على
الحدوث فلانه ضروري عند المستدل في التغير وانما يكون مثل ما ذكر دليلا عند من يستدل
عن ذلك وكان ويمكن الجواب بانه اطلق النظر على ما هو اعم من اصطلاحي اعتبار انشاء
الجزء في اثبات التغير ومعرفة النظام والتدبير وفيه مجاز الاطلاقه على ذلك الا تامل **قوله**
تشاهد طارية بعد عدم ومعدومة بعد كونها ظاهر هذا الكلام ان الاعراض تشاهد
موجودة ومعدومة اي في حال وجودها وفي حال عدمها وليس كذلك اذ لا يشاهد الا الوجود
لا لكن المقصود بيان التغير ونتسامح في العبارة ويصح التعميم باعتبار ان القول ان
يقال الملزوم مشاهدة المعدوم على عدم مشاهدة الموجود مجازا فلانه يقول تشاهد موجودة
ثم لا انها بان يكون المعنى انها تشاهد موجودة بعد العدم وموجودة قبل العدم وهذا
ثبت انها عينا ذكر نفيها اولا بالمشاهدة وثانيا بالمشابهة فاعلم **قوله** والجواهر كلها
متماثلة لما هذا استدلال على ان ما لم يشاهد فيه التغير كسكون الارض وحركة الفلك
قابل للتغير لمماثلته لما شوهد تغيره اي السكون والتسكين وحركته ويستحيل ان ينفرد احد
المثلين عن الاخر بحكم جائزا او واجبا او مستحيلا كما مر **تنبيه** المراد بعدم الانفراد
بحكم جائز حيثما ذكرهم ان احد المثلين يستحيل ان يجوز في حقه شيء لم يجز في حق
المثل الاخر وليس المراد الوقوع اذ الجائز لا يتصف به جاز هذا انه يقع جميع ما يجوز كثيرا
ان المثلين يكون احدهما عالما او جاهلا او ابيض او اسود او متحركا او ساكنا دون
الاخر لكن كل ما اتصف به احدهما يجوز في حق الاخر والجائز لا يستلزم الوقوع **قوله** الى

الاحساس بالحس الظاهري
المراد بالمشاهدة
ليشمل الاحساس بغير السمع مما له اصوات
فيكون ما لا يشاهد كلا منا في حق الاشعة المكيفة
تسمع ولا تشاهد وهي لا ترى ومعنى مشاهدتها عدمها ادراك انعدامها
بالحس انها لو كانت موجودة لكانت محسوسة
بحسب الحس لما علمنا مالا نرى

دليل استحالة بعلم لا اعتراض اي فلم يلتفت الى استحالة تغايرها لعدم الانفعالات التي
دليلها في هذه العبارة كناية وهي دليل استحالة سيأتي تقريره ان شاء الله تعالى في بطلان التغيير
قوله ما بالقبول ان جعل القبول بمعنى الامكان كان اعم من الحصول ضرورة كون الممكنة
اعم من المطلقة وانما يصح لا اعم عند صدق الاخص وقول المصنف لا بالقبول الخاص
اي ان القبول مباين لا اعم وهذا انما يصح ان جعل بمعنى القوة لانه قول منتزع في
القوة انما قبول الحصول له ما لم يحصل بعيد ان القبول لا اعم من القوة لكونه اخص منها
في تعريفها والجواب ان المراد الامكان ومراده ما بالقبول فقط **قوله** ان التغير متعلقا اي
سواء كان من عدم الى وجود او من وجود الى عدم كما بينه ما بعد **قوله** هذا خلاف في
ضبطه بعض الفضلاء من الخلف ضد الفعل ام كانه مما ينبغي خلفه الخصم ليبطل انه ونحو ذلك
ومعناه الكذب والباطل **قوله** مع وجود السبب اي وهو محال لان في السبب العقلي
انه هو العلة واما العادي او الشرعي فغير ممتنع تخلفه مع وجوده لوجود مانع او
فوات شرط **قوله** وان قدر انه انتفى مع وجود الطبيعة لما كان ما ذكر لا ينهض جزما لا
في العلة واما الطبيعة فغير ممتنع تخلفها مع وجودها لا تعلق شرط او وجود مانع
بين حكمها بهذا الكلام مشيرا الى السؤال وجوابه ونحوه اي **قوله** كان محالا اي
كان لازم التغيير محالا **قوله** اذ منع التخيير اي يمنع انه دفع القديم الاصلي لما ذا الضد
المعارض اولى من دفع الضد المعارض للقديم الاصلي ولما كان ترجيحا لمرجوح فلمعكسه
السابق نعت القديم لبيان اولويته ووجوده بما عرف بالتسلسل والتجرد معزول للمنع واللازم
للتقوية واولى منع والطارئ وصف للضد لبيان الا نويته ولوجوده معزول منع الثاني
تنبيه في المصنف حكم الضد والفاعل حكم الشرط لتقارب ويلزمه ان يقال اما ان
يعدم الشرط مشروطا في تغير الموجود او تعتبر هنا جوازه والفرض ان الوجود فرد حط واما
ان يعدم شرطا في الاستمرار وحينئذ انه اعاد نقلنا الكلام الى سبب جوازه وتسلسل ولزم
فيهم ما لزم في العلة والطبيعة اذا عرفت وكأنه لاجل هذا المعنى سكت المصنف عنه
قوله جرم ليس بمتحيز ولا ساكن في حيز ما عند المتكلمين وهو ان الجوهر ايا اما ان يكون
متحركا او ساكنا على الحقيقة ويثبت الحصر بانه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر

قد يقال ان يمنع ذلك باحتمال
انه في الطارئ خصوصية تقوى
بها ويترجح على السابق بلا لين
ما ذكر وجوابه ان ادعى خصيصة
السابق بجموع القدم والتشعب
وهما لا يفارقان الحروف
ودعوى ان دلالتها خلافات منه

فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن ثم يقال الحركة حصول اول
في الحيز الثاني والسكون حصول ثان في الحيز الاول كما مر واورد عليه ان جوهرا اوجده الله
تعالى ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمن الحدوث ليس بحركة ولا سكون بل واسطة
لا اجتماع ولا افتراق ولا تعقب الا كوان كلها عنه واجيب بانه سكون لانه مماثل للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بلا تعاون واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه ولا
ما شئت اذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز قال
الاولى في نقد الدين وعلى هذا الابتداء ما في طريق الحصر بالوجوه ان يقال انه ان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون فلا يرد عليه السكون بعد الحركة حيث
يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك
الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون
او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فيه السكون الكائن في
اول زمن الحدوث او العرض منه قد ثبت القاضي اول الحركة سكونه من حيث انتفاء حصول
في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني وهذا لا يقدح فيما مر لنفسه ومنع التخلي
انظر تلك المباحث في شرح المقاصد وطريق الحصر في الاكوان الاربعة تقدم **قوله** عروه
ما جرام العروض في اللغة ان يقال عرا عريا وعراه وهذه المادة يائية واما عراه يعرو
بالواو فهي غشيه كما في القاموس ولا مدخل له هنا **قوله** من اجناس الاعراض اشارة الى
ان الذي يستحيل التعري عنه هو الاجناس لا الاشخاص فانه يجوز العراء عنه بل يجب بعد
ما اتصف بضده لا يقال يعرى عن ذات الجنس بحيث لا يتصف مثلا بجملة العرض ما يحويه
وهو ايضا يقبله ولا دا الحجر مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل هذا ان اريد بالجنس ما هو اعم واما
ان يريد الاجناس الحقيقية التسعة فلا يخلو عنها جزما على ان هذا ايضا ما يعم اذ الجوهر
الفرد مثلا خال عن جنس الكم وهذا كله مراد المصنف بان الكلام في اجناس ما يقبله
وقال ما علم في الارشاد مذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن كل جنس من اجناس
الاعراض وان كان العرض مما له ضد فلا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده وان لم يكن له
ضد فلا يخلو عنه او عن مثله وعمم عنه بان لا يخلو عن واحد من جنسه فالاول ونقل عن بعض

اعلم ان الاكوان لابن الحاجب من انتصامه
بالتنصيف منها وهما الحركة والانفراد او هي والاجتماع
او السكون وكل منهما على ما فيه ما تقدم ان قلت
ما الدليل على حدوث الاكوان قلنا حدوث بعضها
الحركات التماثل وايضا مشاهدة التغير في الحركة
والسكون المستلزم حدوثهما لحدوث الانفراد والاجتماع
وايضا الاجتماع جزء للانفراد والبرء بعد اعلمه فيعلم
منه حدوث الانفراد وايضا الانفراد يزول بالاجتماع
فيعلم حدوثه فتثبت حدوث كل على حدة وغير الاجتماع
لا يعلم حدوثه وحدوث غيره ان قلت الانفراد فيه
ما يزول بالاجتماع فيعلم حدوثه ومنه ما يبقى على
حاله فلا يعلم حدوث جميع جهات الانفراد وعلى ضعفه
يقال في الاجتماع قلنا ما جاز على المثل يجوز على
المماثل واعلم ان الاكوان مراد منها المكونات
بالاصل المصدر مراد منه اسم المفعول وخص
بالصفات الاربع المذكورة اصطلاحا حدوثه
كاتبه

المحبة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع الاعراض وكذا نقل عن الطبعية وهم
منسوبون الى صالح قبة من اوايل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز الخلو
عن الاكوان وحدها اما نسب الى البصريين من المعتزلة ونقل عن الكعبي ومتبعيه جواز
الخلو عن الاكوان الا عن تمامه **قوله** ما يختلف فيه اي في جميع صفاته على ان ضمير يختلف
للقبول او للموصوف وهو الظاهر **قوله** ليلا يلزم التسلسل في بيانه انه لو لم يكن القبول
نفسيا لم تتصف به الذات حتى تقبله اذ لا تتصف بصفة ما حتى تقبلها والقبول ح
من جملة الصفات المحتاجة الى القبول والقبول ايضا كذلك اذ لو توقف القبول على قبول
لكان ذلك القبول الموقوف عليه موقوفا ايضا على قبوله الخ فهذا تتمة للاول وحلم جرا
فيلزم الدور او التسلسل فتبين ان قبولها للصفات نفسي لها غير معلل وهذا بيان
كونه لا يطرا على الذات وبه يعلم انه لا يختلف فيه اذ التقسيم العقلي انه اما ان يكون
في الجميع نفسيا او في الجميع غير نفسي او مختلفا والباطل الاخيران لما ذكر من انه لا محتمل
للاول فجاز قيل فيكون القبول موقوفا على شي فلا يكون نفسيا مثلا الجرم لا يقبل العلم
الا بعد ان يتصف بالحياة قلنا هذا من قبيل الشرط بمعنى ان الجرم الحي مثلا هو الذي
وصفاته نفسية قبول العلم وليس مما نحن فيه **قوله** فلو جاز العروض مفرع على قوله
نفسي لذاته لا يختلف فيه ولا يطرا على الذات **قوله** باطل على الضرورة قال تقي الدين
وانكار البديهة لا سبيل اليه يعني فلا يلتفت الى من اداعى جواز العروض عن الاكوان والمتنوعة
كما مر ذكرهم اذ هو جحد للضرورة **قوله** وارتباط بعضه يعني فهو مجاز مرسل ويصح ان يكون
على حذف مضاف اي اجرام العالم فيكون مجازا حكميا تدبر **قوله** تقليبه اي اشار به الى
ان برهان حدوث العالم ينبني على اربعة مطالب احدها اثبات زايد على الاجرام ثانيها
اثبات حدوث ذلك الزايد ثالثها اثبات ان الاجرام لا تنفك عن ذلك الزايد رابعها ابطال
حوادث لا اول لها ووجه ابتنائه عليها انه قد علمت ان هذا البرهان مرجعه الى ان
ستلزام الحدوث احد المتلازمين على حدوث الاخر بمعنى ان الاجرام تستدل على حدوثها
بحدوث الاعراض الملازمة لها فلا بد من اثبات زايد على الاجرام لان الشي لا يلزم نفسه ولا
بد من بيان حدوثه ليعلم بحدوثه حدوثها ولا بد من بيان ان الاجرام لا تنفك عنه لتتم الملازمة

المقتضية لحدوث ولا بد من اتصاف هذا الزايد وان لجميعها اولا وانه لا وجود لجنسه ولا لفرد
منه في الازل لان وجه الاستدلال كما ذكر ان الجرم حادثا قطعا فوجب ان يكون الجرم حادثا اذ لو
كان الجرم قديما لعرا عن هذا الزايد ضرورة انه لا وجود لهذا الزايد في الازل لانه حادث
لا ينفك عنه باطل الملازمة له فيكون الجرم قديما باطل وهو المطلوب فللخصم ان يمنع
الملازمة ويقول ان الجرم قديم ولا يلزم ان يعرى عن ذلك الزايد لانه لو كان لا نهاية لانواع
النوع مثلا حركات الفلك وان كانت كل واحدة منها حادثة مسبوقة بعدم لا الى
ذلك النوع قديم بحيث ما من حركة الا وقبلها حركة لا الى اول وهو معنى حوادث لا اول لها
فيمتنع لو وجد الفلك في الازل لم يلزم تعريه عن الحركات لاشتمال نوعه في الازل فلا بد
من بيان انه لا وجود لهذا النوع في الازل وانه مسبوق بعدم كما ان الاشخاص مسبوقة
بعدم وهو معنى ابطال حوادث لا اول لها وبهذا يتم حدوث الاجرام ثم لا حاصل الثاني اعني
حدوث هذا الزايد وهو العرض ينبني على اربعة اصول احدها ابطال قيام العرض بنفسه
ثانيها ابطال انتقاله ثالثها ابطال كمونه وظهوره رابعها بيان استحالة عدم القديم
ووجه ابتنائه عليها انا انما قلنا بحدوث هذا الزايد لانه متغير من عدم الى الوجود
ومن وجود الى عدم وكل متغير حادث فالخصم له منع الصغرى ويقول لا نسلم انه كان
كامنا في هذه الذات فظهر او انتقل اليها من ذات اخرى او من قيام بنفسه فتوهمتم
انه وجد بعد عدم وكذا نقول انه كمن في هذه الذات بعد ظهوره او انتقل الى
غيرها او الى قيام بنفسه فتوهمتم انه عدم بعد وجود فلا بد من ابطال هذه الثلاثة
فيتحقق تغيره وذلك ان تعدد وجوده وانه لم ينعدم اصلا على ما قال الخصم اذ احتمالا
بالعقل في ثلاثة احتمالات وابطلنا جميعها لم يبق له وجود اصلا فتحقق عدمه ووجه
ما يختص به ان الجرم اذا تحرك مثلا ثم سكن فالحركة زمن السكون اما ان تنعدم او لا
فان انعدمت فهو مطلوبنا وان لم تنعدم كما زعم الخصم فاما ان تكون في محل ام لا فان
لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها وان كانت في محل فاما هذا المحل او محل اخر فان كان
هذا المحل فهي كامنة فيه وان كان اخر فلم تصل اليه الا بالانتقال فلا تخلو الحركة من قيام بنفسها
او كمون او انتقال وكذا اذا احدثت الحركة في المحل بعد ان لم تكن فيه فحدوثها اما من العدم

وهو مرعى ان او لا كما يزعم الخصم فحينئذ اما ان تكون قبل ظهورها في محل ام لا فان
لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها وان كانت في محل فاما هذا الشاهد ظهورها فيه ام غيره
فعلى الاول فهي كامنة فيه وعلى الثاني فهي منتقلة اليه فحينئذ لا بد من انتقال العرض
وقيام العرض بنفسه وكمونه وظهوره وقد علم من هذا التقسيم ان قيام العرض بنفسه
يستلزم الانتقال حتى يبطل الانتقال ابطل قيام العرض بنفسه ثم اذا ابطلنا هذه الكلية
وتبين ان العرض متى لم يظهر فهو معدوم سلم الخصم الصغرى ولذا ان يمنع الكبرى وهي قولنا
كل متغير حادث بان يقول التغير من عدم الى وجود مظاهر لانه عين الحدوث واما التغير
من وجود الى عدم فليس هو عين الحدوث فلا دليل على انه يستلزمه ولا بد ايضا الدليل
من ان تكون هذه الاشياء قديمة ثم يطرا عليها العدم فلا بد من بيان ان القديم يستحيل
ان يطرا عليه العدم وبذا يتم المقصود فاذا انضمت هذه الاصول الاربعة الى الثلاثة
السابقة كانت سبعة وهي السبعة الاصول التي ينبني عليها برهان حدوث العالم
اولها اثبات زائد على الاجرام ثانيها ابطال الانتقال ثالثها ابطال قيامه بنفسه رابعها
ابطال الكمون والظهور خامسها اثبات ان الاجرام لا تنفك عنها سادسها اثبات استحالة
عدم القديم سابعها ابطال حوادث لا اول لها اما الرابعة والاولى فقد بينها الشيخ في هذا
التنبيه واما الخامس والثاني والثالث فقد تقدم له بيانها قبل هذا التنبيه واما السابع
فسيبينه الشيخ في قوله وتعذر حوادث لا اول لها واعلم ان الستة الاولى
كلها مما يتعلق بتصحيح الصغرى التي عليها ورد كما اشار اليه الشيخ واما السابع
راجع الى الكبرى التي عليها ورد وكان الشيخ نبه بهذا التنبيه على ما يرد على الصغرى
من دليله المذكور ثم اشار الى ما يرد على الكبرى بقوله وتعذر حوادث لا اول لها وسكت
واضحا مما مر فلا حاجة الى زيادة التطويل وذكر المولى في شرح الوسطى عن بعضهم ان تعرف
الاصول السبعة هي التي اشير لها بالظلمات في قوله تعالى او كظلمات في بحر لجي
وذكر عن بعضهم ان من اتقنها وحررها فهو من الراسخين في العلم ثم ذكر ان بعد حجته يتجوز
الكلية ان شاء الله تعالى من ابواب جهنم السبعة وغيرها كلام منور في هذا المحل الجمعة
ان شئت **قوله** بظهور حكم ضدها الخ اشار به الى ان تفسير الكمون وان معنى كون الحركة

مثلا عدم ايجاب حكمها لا استتارها كما هو كمون الاجسام قال تقي الدين بن المقترح
اعلم ان الكمون يطلق في الاجسام على الاستتار وهو غير معقول في الاعراض وانما معنى
الكمون في الاعراض انها توجد غير مقتضية حكمها ومعنى ظهورها اقتضاؤها احكامها او
وقال الشيخ في شرح ابن الحاجب الكمون في اللغة هو الاستتار يقال كمن اذا استتر وليس
هو في هذا الموضع على مقتضى اللغة ضرورة ان الاستتار انما يتصور في الجواهر دون الاعراض
والكمون الذي اراده هنا انما هو عبارة عن وجود معنى لا يقتضي حكمه والظهور وجود معنى
يقتضي حكمه فالحركة والسكون عندهما لا يتضادان وانما تتضاد احكامهما ونحن نقول
انما تتضاد الاحكام لتضاد معانيها الموجبة لها **قوله** يحس يقال حسست بالشيء
ثلاثيا بفتح العين واحسسته رباعيا بمعنى **قوله** في عادل عقال قال الجوهري يقال
في عراد الخيل اي بعد منهم او هو بكسر العين وابعد بعد الدال على وزنه عرادة **قوله**
على الفور اي واما لو كان على التراخي لكان بطحة ان ينتفي ما قاله لا **قوله** من غير حاجة
اليه اصلا اي من غير حاجة الى الدهر او التطويل فالضمير للمصدر المفهوم من الفعل
او من غير حاجة الى الاستدلال او في بعض النسخ اليهم بضمير الجمع على حذف مضاف اي من غير
حاجة الى مجادلتهم ومخاصمتهم واعلم ان المتكلمين احتجوا على اثبات الاعراض بحجج
من اشهرها طريقة امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان نقول مثلا اذا اتصف
الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا فهذا الحكم ان جاز ان وكان جائز فلا
بد له من مقتض والمقتضي اما نفي او اثبات باطل الاول لان العدم لا اقتضاء له والاثبات
اما نفس الجوهر او امر زائد عليه باطل الاول اذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركية
لما زالت هذه الحالة مع وجوده ثم ان الزائد اما مثله او خلافه باطل ان يكون مثله لان
مثل الجوهر يجب ان يساويه ثم خلافه اما ابداع مختار او معنى قائم به باطل الاول لان المختار
لا بد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يعقل فيه حال بقائه فتعين الثاني وهو العرض
قوله الاجتماع الضدين الخ الضدان هما الحركة والسكون مثلا وقد يسلم الخصم ان الجرم اجتمعت
فيه الحركة والسكون غير انه لا يقول بكونه متحركا وساكنا كما تقدم ان كمون الحركة مثلا
هو ان توجد في المحل ولا تقتضي حكمها وكانه يتوهم ان التضاد انما هو بين الاحكام كالمتحركية

والشاكبنية لا يمن تغير المعاني كالحركة والسكون كما هو وهذا قلب للمعقول باطل لانه
انتضاد الحقيقي انما هو بين المعاني واما الاحكام فانما عرض لها التضاد من حيث قيام
المتضادة بها الا انها متضادة في انفسها ولا يلزم اثبات الحال المحال ذكره مغناه تعني الدين
المقترح رحمه الله تعلى مع بسطه لا يمن قبلنا **قوله** وايضا فالكمون والظهور الى هذا امر اجل
انما جاز ان يعلل فلو كانت الحركة كامنة او ظاهرة فلا بد من قيام كمون لكمون وظهور بما
اوجب ذلك الحكم لما ثم ذلك الكمون او الظهور لا بد ان يكون ايضا كامنا او ظاهرا والا يكون
ذلك لا بقيام كمون او ظهور بها ايضا وهلم جرا فيلزم التسلسل قاله تعني الدين رحمه الله
تعلى وهذا اعتقد يلزم في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة ان عدم اقتضائها حكمها
امر سلبي والسلبي لا يعلل اه وترد المصنف وجماعة تناذكر لا مام في الارشاد وهو
ان الكمون والظهور يلزم عليهما ان يوجد معنى في محل ولا يقتضي حكمه وهو باطل لانه يقتضي
حكمه لنفسه ويستحيل تخلف لا مر النفسي **قوله** لزم قلب هذه الحقيقة لانها يكون
هذا اعتراضا عليهم ان سلموا هذه الحقيقة ولا فلا وقد زاد اليمني في وجه اخى
في ابطال الكمون والظهور والانتقال وهو ان شيئا من ذلك لا يليق مع استحالة بقاء الاعراض
على ما سياتي بيانه **قوله** فيلزم انتقال بعلة هذا ايضا لاجل انها لو انتقلت لم يكن
انتقالها الا حكما جائزا فيعلل ولو امكن ان يكون واجبا او وصفا نفسيا لم يلزم جميعه
محدد **قوله** وتقديم ما حوادث لا اخر لها اعاده كما قال في الشرح الى صفات العالم المذكور
في قوله اولا وايضا لو نظرة الى تعين صفات العالم وترتيب الدليل المشار اليه ان تقول
لو وجدت حوادث لا اول لها للزم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الان
اللازم فراغ ما لا نهاية له محال لان فراغ العدد يستلزم انتهائه وهو موجب حوادث
لا اول لها محال وادخل المصنف الالف على ليس لانها سننشابية ومحله النافي لا نشابيه
وهي قوله فراغ ما لا نهاية له ولعل ان الدليل المذكور فيه استصحبه سعد الدين
قال في شرح المقاصد وهبه اي هو لانه الخ لو كانت الحركات الماضية غير متناهية
لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لانه حصول اليوم
الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل في

انقضاء

انقضاء من الجانب الغير المتناهي **قوله** لا شرذمة من الفلاسفة في الشرذمة بذال
معجمة القليل من الناس او القطعة من الشيء جلة والمراد لا اول وخالف في قدم العالم
من جهة المعنى دون اللفظ فانهم يطلقون ان العالم حادث ولكن يفسرون الحدوث بسلب
سبقه بالغير كما هو غير مسبوق بالوجود بعد العدم كما نقول نحن فلا منازعة معهم في
قدم العالم وحدوثه بالمعنى الذي ذكره فان قيل العالم مع وضوح حدوث كل واحد البعيد
تعلى والصلاة الخالفة على الفلاسفة يوسم انهم خالفوا في كل ما سوا الله تعلى وليس كذلك
اذ لا يسلمون ان الشخاص الحركات حادثة وكذا الاشخاص لا عراض مطلقا في عالم الكون
والفساد **قلت** المخالفة طائفة مع ذلك لان الايجاب الكلي يخالفه السلب الجزئي وينافضه
ثم التعبير بالشرذمة يقتضي ان المخالف من الفلاسفة قليل وهو انه لا يعارضه قول الفيء
ان الفلاسفة خالفوا لقول الفخر الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة لان ذلك في غالب
الا انهم لذلك هو في قوة الجزئية **قوله** بتفصيل من بعضهم اشار الى ان للفلاسفة في
هذه المسألة مذاهب مختلفة وذلك ان بعضهم يدعي قدم العالم ذوات وصفات وبعضهم
يدعي قدم الذوات فقط والتقسيم العقلي في هذه المسألة يقتضي اربعة احتمالات الاول
حدوث جميع العالم ذواته وصفاته واليه ذهب المسلمون محققهم ومبطلهم الثاني قدم الجميع
واليه ذهب ارسطو واتباعه فقالوا ان الافراد والاعراض وانواع الحركة فرعية على ما
سنبين في كلام المصنف الثالث قدم الذوات دون الصفات واليه ذهب قدماء الفلاسفة
وذكر السعد انهم اختلفوا في تلك الذوات فمنهم ادعوا فرضا انها جسم او ليست بجسم
وعلى تقدير الجسمية انها العناصر حدثت منه العناصر والسماوات او اجسام صغار
صلبة لا تقبل الانفصال الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى
تقدير عدم الجسمية فقيل هو نور وظلمة والعالم من امتزاجها وقيل نفس وهيولى تعلقت
الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط
فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما
قال وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب لا مام والظاهر انها
رموز واشارات على ما هو داب المتقدمين من الحكماء الرابع قدم الصفات دون الذوات وهذا

فيه معقول لا ينتحله احد **قوله** ثم نعبسا هو عطف على واجب الوجود وهو الثاني من
الخمسة الغوامل وتقدم ذكر النعبس والهيولى عندهم في تقسيم الجوهر على اصطلاحهم ونزيد
بيانا بعبارة اخرى وهو ان الوجود الممكن عندهم ينقسم الى حال ومحل وما ليس بحال ولا
محل والحال عندهم ينقسم الى ما تتقوم بما حل فيه ويسمى الهيولى والحال فيه الصورة او لا
ويسمى الصورة والى ما لا تتقوم بما حل فيه ويسمى الموضوع والحال فيه يسمى العرض فيقولون
كل موجود اما في موضوع او لا والاول العرض يعني كالبياض والحركة والثاني الجوهر وهو
خمسة اقسام الهيولى والصورة والجسم والنعبس والعقل اما الهيولى وتسمى المادة ايضا فانها
ليست في محل ويصدق عليها اسم الجوهر لانها موجودة لا في موضوع كالخشب والشمع
للسرير واما الصورة ايضا جوهر لانها وان كانت في محل لا انه ليس بموضوع لانه متقوم
بما حل فيه كالتاليف للسرير والشكل الذي يتقوم به واما الجسم اي المركب من
الهيولى والصورة كمجموع السرير فانه ايضا جوهر لانه موجود لا في موضوع واما النعبس
والعقل فهما جوهران لان كلا منهما ليس بحال ولا محل الذ يسميان المجردات عندهم فيصدق
على كل منهما انه موجود لا في موضوع لا ان هذا القسم المجرد كلما ان كانت له علاقة
بالجسم في تدبيره وتحريكه فالنعبس وان لم تكن فالعقل فهذا ما يعرفون المتكلمين في تقسيم
الممكنات الى الجوهر والعرض فقسمة حقيقية وهم في المعنى مخالفون لان الجوهر عندهم
مخالف للجوهر عندنا وكذا العرض وقد تقدم بسط ذلك وما فيه من العموم والخصوص من اجهة
واما الدهر فالمراد به الزمان لا انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى
سرمدا والى ما قبل التغيرات يسمى دهرا والى ما بعد التغيرات يسمى زمنا وذهب جمع من قدماء الفلاسفة
على ما ذكر في شرح المقاصد الى انه جوهر مستغن واجب الوجود **قوله** العالم العلوي اي
الاجسام الفلكية **قوله** بذاته وصفاته اي صورها واعراضها من الضوء والشكل والاص
الحركة والوضع **قوله** عالم الكون والفساد اي العالم الذي يقع فيه الكون والفساد وهو
عالم العناصر اعني العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والارض فيزعمون ان
هذه الاربعة يجوز انقلاب عنصر منها الى عنصر فانواعها مشتركة قابلة لصورها
النوعية وخصوصيات الصور الموجودة فيها انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة

بالاشياء

بالاشياء الخارجية فيحصل تبدل الاشياء يجوز ان تذهب صورة وهي المتصفة بالفساد وتحدث
صورة وهي المتصفة بالكون فالكون والفساد يقع في الصورة النوعية للعناصر بان
تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تقع في الكيفيات بان تزول كيفية
وتحدث اخرى مع بقاء الصورة **قوله** فمعنى ملا الاعلى في كل شيء الادنى والاسفل وملا
الانسان هو ملا السماء الدنيا وما فيه ينسب العقل الفعال عندهم وهو العاشر من العقول
التي يثبتونها على ما تقتصله بعد ان شاء الله تعالى والتي تحته الاعالم العناصر وهو
عالم الكون والفساد **قوله** ان تسمى الهيولى بعضه الماء والهباء المجتمعة وتشتد على
ما حكاه صاحب القاموس عن ابن القطاع وبالدال مقصورة وهو في اللغة القطن قال
في القاموس وشبهه الاوائل طينة العالم به او هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل
التوحيد الله تعالى انه موجود بلا كمية وكيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلت
به الصنعة واعترضت به الاعراض فحدث منه العالم او **قوله** ولا حاجة هو تتمة الدليل
قوله بذ ربانه الى المحجة **قوله** عدد لا نهاية له هو مفرع على ان قصر لا يدخل **قوله**
قبله فجر كليات لا جلاله يتبيان له **قوله** بين الفراغ وعدم التناهي اي هذا الكلام مبني
ان الفراغ العدم يستلزم انتهاء ما يكون فيه وفي تقوم انه لا يلزم فيه تناقض لا لو كان الفراغ
من الجهة التي تتناهى ولا في الفراغ من الجانب المتناهي وعدم النهاية من الجانب
الاول فيرد عليه الاستبعاد وهو ان يقال ما تعني بالفراغ وكيف ذلك يستلزم انتهاء
الحد فيه الفراغ من الكل فيخرج من الجانبين ام من الكل في الطرفين فان اردت الاول
فمصادرة وان اردت الثاني فالتسليم اذ لو صح للزم عليه فراغ نعيم الجنة ولم يبق الخلود
لا لي ولبطل ابتداء الكلام وكذا ان اردت الثالث لا يسلم فانه يعود عليه **قوله** ويلزم
عليه ان يكون وجود ذلك كلاته عطف بالاول والاشارة الى ان تعدي حوادث لا اول لها يلزم
عليه الاهان محالان احدهما الجمع بين الفراغ وعدم النهاية والاخر ان يكون وجود ما
وجود سابق الحوادث لا زم محالا لها فدرك اما اللازم الاول فقد تقدم ما فيه واما
الثاني فلا اشكال في لزومه وصحته ويحتمل ان يكون هذا اللزوم الثاني جعله مرتبا على
اللزوم الاول في الدليل وهو صحيح تماما ايضا الحقيقة يصعب لهذا ايضا ان لو شعر فيه هو اللزوم

كما صرح به المحشي

قوله اردت الجانبين الفراغ وانتهاء
يستلزم الفراغ من الاخر

قوله فمصادرة اذ غاية ان هذا الذي هو محل النزاع
محل النزاع وهو لا يلزم كما تقرر فلا تنبه

وهو كذلك الرغم نهاية

وذلك لان كل واحد من الحوادث مسبوق بحادث اخر قبله فيلزم ان لا يوجد
شيء من الحوادث كما في مسالة الدوامح لانه متى لزم استحالة
وجود الحوادث لتقدم حوادث لا اول لها لان ذلك خلاف الموجود
ان هذا اللزوم مرتب على الاجماع الاول في الدليل كما لا يخفى وكذلك
الثاني لانه يلزم من لزومه التغير حوادث ...
وعلى هذا الاحتمال الاول الدليل صحيح لا فرق فيه ما يتناول ...

[illegible]

الباطل قلت ممنوع وبيانه انا نقول لو وجدت حوادث لا اول لها لزم جريان [illegible] له
عدد لا قبل ما وجد منه الآن وعلى تقدير هذا اللازم يلزم امران احدهما الجمع بين متناقضين
وهذا هو المقصود فيه والآخر ان لا يوجد شيء من الحوادث الآن وهذا صحيح فتأمله
قوله ولذلك قلتم به هو مبتدأ وخبره قوله الاول وعدم الحجر الصحيح الذي قلتم به
الاول لا غير **قوله** واما لبيان الجواز اي انه قيل لا حاجة الى الاستدلال على الجواز بعد تبيين
ان الاستحالة فان الامر دائر بين الجواز والوجوب وكلاهما قادح لحجة الخصم **قلت** الحاجة
اليه توضيح المقصود وهو الجواز وايضا ما تقدم راجع الى عدم الدليل ولا يلزم منه عدم
المدلول فلا بد من بيان الجواز **قوله** وهي ممكنة ضرورة اي انه قيل انه ما نع من استحالتها
واخرا كما ان الاستحالات اولا فقلنا انما استحالت لانه لا يجوز ان توجد ازلا لانها لو وجدت في الازل
لم يكن لها اول وكانت قديمة فوجب ان يستحيل العدم ليتحقق حدوثها اذ لا حقيقة للحادث
واما اخرا فلا مقتضي لاستحالتها اذ لا موجب لطريان العدم عليها فلا يحصل الا الحكم بما
لا يجر فيها الاستحالة للوجود ولا العدم وهو معنى الامكان واليه اشار المولف اولا بقوله
ليعترف حقيقة الحادث ان يكون له اخر ومن حقيقته ان يكون له اول **وهاهنا**
بحث وهو ان مطلوب الخصم اما انتهاء الحوادث الى اخر لها اي اثبات حوادث لا اول لها
[illegible] مرضية المصنف ان يشتغل ببيان الجواز فيما الزم الخصم استحالته لا ان
يشتغل بتعلق القدرة والارادة به ويغلب محل النزاع بالضرورة اذ التعلق امر لا مرجع
الامكان المتنازع فيه نعم لو سلم الخصم الامكان ونازع في الوجود وان لا وجود مجتمعا
بتعلق القدرة به ان كان نحن نسلم هذا واما ان نازع في الامكان فلا بد ان نبينه **فان**
قيل لا نزاع احد في امكان العالم بذاته حتى الفلاسفة **قلنا** نعم ولاكن الملحد المعترض
للبيان له لا يلزم ان يحمل المستقبل كما احلنا الماضي اذ لو سلم امكانه لم يكن لالزامه
جهة لا يقال انه يسلم امكانه في نفسه ويمنع وجوده كما منعنا وجود الماضي لانا نقول
منعه للوجود ان كان لاجل امتناعه بذاته فهو الاستحالة المتنازع فيها وان كان لخارج
فخطأ النزاع اذ نحن نسلم امتناعها وان امكنت لذاتها فقد تمتنع لخارج كتعلق علم الله تعالى
بان لا يقع لما قيل **قوله** اضافة انما هي للجنس اذ هو المتنازع فيه في جانب الماضي واما

لا افراد

الا فراد فممكنة من الجانبين **قلنا** وجود الجنس انما هو بالافراد فصار الحاصل ان الكل
منع الحركة وقبلها حركة لا الى اول كذا بل هو منع حركة وبعدها حركة لا الى اخر
فلا بد من بيان امكان الشان الذي نوعه وان الاستحالة فيه كالاول وتعلق القدرة والارادة
به لا يكون دليلا على امكانه لان العلم التعلق والتعلق لا يسلم الا بعد تسليم الامكان
نعم ما ذكره سابقا ولا جعلناهم البيان مع ما تقدم من ادلة الحدوث والامكان واما التعبير
بالضرورة فاما للملاحظة البينات التي انتهت الى الضرورة فصار الامكان بعد ضروريا
او الضرورة جهة للقضية والاول اوجه وقد تقدم مثل هذا التعبير للمصنف وسيرد
كثيرا **قوله** اذ الترتيب فيما لا يتصور في الازل اذ لا معنى للازلي الا ما ليس له اول
ولو وقع الترتيب بان يتقدم شيء على شيء كان المتأخر غير ازلي ضرورة انه مسبوق
بل وجد ضمنا حركات حادثة بعدم كل واحدة سابق عليها ازلي اذ الحادث هو الذي لا وجود
له في الازل فيكون عدمه ازليا وتلك العدمات كلها اما ان تكون مقارنة في الازل او
يتقدم بعضها على بعض فيه او تتأخر كلها عن الازل والقسمة حاصرة والثاني باطل اذ تقدم
بعضها على بعض في الازل اذ لا ترتيب فيه كما بينا قبل وباطل تأخرها جميعا عن الازل والا
لم تكن ازلية وكان وجود الحركة هو الازلي هذا خلف فتعينت المقارنة وهي المطلوب
قوله لا يتحقق وجوده اي لما كانت الاجناس ومثلها الكليات لا تحقق لها الا في ضمن فرد من
افرادها لانه المتحقق وجود لها خارجا عن الاذهان وكان الكلي لا يجب ان تكون له افراد بل
يجوز ان يكون مما لا وجود لشيء منه في الخارج اصلا كالشريك وجبل الياقوت بين المصرانه
لا بد من وجود شيء من الحركات في الازل ليتحقق ان ذلك الجنس موجود في الازل اذ لو كان
المراد هنا فقط لم يتوجه نزاع ضرورة وحينئذ ان سلم الخصم وجود شيء من الحركات في
الازل لزم اجتماعها مع عدمها مع ما ذكر في الشرح من الاستحالات وان لم يسلم فهو المطلوب
وعلى هذه العبارة قرره الشيخ سعد الدين في شرح المقاصد قال ومنه ايضا دلالة انه لو
فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي اذ ذاك معنى الحدوث
ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا
اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الموجودات في الازل لزم مقارنته السابق

اي تحقق جميعها دون تأخر شيء منه وقوله اذ لا [illegible] المرعلى امور اخر بتأمله لاحتمال [illegible] عن استبعاد الاجتماع بلا جمع

بيانه انه يقع فيه قسم واخر وهو ان يكون تقدم البعض على البعض الاخر [illegible] الازل [illegible]
[illegible] هذا القسم [illegible] الحوادث [illegible] الازل بل [illegible]
هذا القسم [illegible] ان ما تأخر عنه [illegible] للازل [illegible] تأخر
لان العدم [illegible] الوجود او مقارن [illegible] في هذا القسم
وما ذكر [illegible] تأخر الجميع لا يجري في هذا القسم [illegible]
لاستبعاد اللازم [illegible] لاحتمال ان [illegible] المتأخر
عدمه جنس الحدوث الازلي [illegible] اعدام الاشخاص
كونها ازلية لا يستلزم ازلية جنسها بل الذي [illegible]
ما قلناه [illegible]

والمسبوقية بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل منه المطلوب ثم ذكر الاعتراض
عليه بان الازلية ليست عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالكون يجتمع فيها عدمات
الحوادث حتى لو وجد فيه شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات
انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الازمنة وما يقال
انها لو لم تكن مقارنة في حين ما لجاز حصول بعضها بعد الاخر فلا يكون شيء منها ازليا فيستغني
فيها انما هي عدم ... لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها انتهى
قلت وهذا الكلام كله اذ العقلية بعض تلك الوجوه لا يخلو عن ضعف اما اولا فلان
العدمات المفروضة لا يستحيل ان تقارنها وجودات الافراد اذا كانت وجودات افراد
امة افراد ها اخرى فلا استحالة في ذلك الا ان وجودها لا ان يصاحب عدم من يستوجد
بعدها واذا كان الكلام فيما يعرض في الافراد الازلية وانه يقارن عدمه الازلي وهذا الحو
الحال كما بينه المصنف في اخر الكلام فلا حاجة الى اعتبار تقارن العدمات ولا
تقارنها بل الطريق الاستدلال ان يقال اذا كان الجنس ازليا وهو لا يتحقق الا في شيء
من الافراد وجب ان يكون في الفرد ازليا كيف وانتم تعترفون بان كل فرد من
حادث مسبوق بعدمه فيكون هذا الفرد يقارن عدمه اذ لو تأخر عنه لم يكن ازليا
ولم يتحقق فيه الجنس الموصوف بالازلية هذا خلف واما ثانيا فلان الازل وان لم يكن ظرفا
للاعدام العدمات اذا كانت كلها ازلية فقد اشتركت في عدم المسبوقية وهذا يكفي في
المقارنة فانا لو توهمنا خطوطا ممتدة الى الازل كانت الخطوط كلها لا اول لها وعدم
تناهيها انما يوجب عدم تقارنها من الطرف الاخير الازلي حيث لا طرف لها تفترق
في حين وهذا امر مسلم فلينا من الطرف الاول او لا يخفى غيره متقارنة ضرورة تقدم بعض
الوجودات على بعض لا انتهاء الازلية متقارنة جميعا فليتأمل **قوله** الجمع بين متناقضين
لا يجاب عنه بان مكان الجهة جاز الحدوث هو باعتبار الاشخاص والازلية باعتبار الجنس
ويدفع بان الكلام في هذا الفرد الازلي من الجنس وفيه التناقض قطعا نعم قد يلزم في
المنع حوادث لا اول لها انه كلام متناقض في نفسه لان الحادث ماله اول ونفي الاولية عنه
يناقضه اجيب عنه بانفكاك الجهة كما قررنا وهو مبني على انه يدفع ايضا بان كونها

معنى

حوادث يقتضي ان لا يوجد منه في الازل وكونها لا اول لها بحسب الجنس يقتضي ان يوجد
او افراده في الازل اذ بدونه لا يتحقق الجنس وهذا تناقض فاعتمد وهذا امر يزاد اخر
ذكر في شرح المقاصد وفي كلام المصنف اشارة اليه وهو ان يقال لو كان جنس الحركات
مثلا ازليا لزم ان يكون شيء من افرادها ازليا وبيان الملازمة ان الجنس لا يتحقق الا في ضمن
فرد لابن ان تحقق باطل ... لتسليمهم ان جميع الافراد حادثة فيكون المقدم باطلا
وهو المطلوب **قوله** وجود سابق ومسبوق فان هذا الوجه قريب من الوجه الثاني او هو بعينه
وبعد ما كتبت هذا تبين له ان ليس هو عينه ولا يستغني به عنه وذلك لانه اعتبر الاجتماع
السابق والمسبوق باعتبار ما بينهما من التناقض وهنا اعتبر وجود السابق والمسبوق في
في الازل باعتبار ان الازل لا يتعقل فيه سابقية ومسبوقية وترتيب كما مر وانما يتعقل في
حيث الزمان وهذا الكلام وهذا على ان لفظه وجود مضاف الى السابق وهو الاظهر ويحتمل
ان يكون منونا فنعوته الى ما بعده وكانه يقول يلزم ان يكون ثم وجود سابق ومسبوق فان قيل
هذا امر عام فان الافراد السلسلة الغير متناهية مسبوقة سابقة **قلت** المراد
ان يكون سابقا غير مسبوق بعدم اصلا وذلك لقولهم على زعمهم ومسبوقا بعدم من
حيث زعموا ان كل فرد حادث وهذا تناقض وهذا ايلزم في الفرد الذي يتحقق فيه الجنس على
ما مر في بعض النسخ وجود سابق ومسبوق بغير عطف وهو جار على التقدير **قوله**
وليس احدهما اكثر من الاخر ولا مساويا له هو ان يقتضي الاقتضاء في التساوي والاكثر ومنعه
ظاهر لجعل الاقل فان قيل اذا كان احدهما الكثير ينبغي ان يكون الاخر اقل ضرورة قلنا نعم ولا ... لا بد
ان يفرض ان احدهما الكثير او اقل او مساو والتنحو التفسة والجواب ان ذلك لازم لو اعتبر
احدهما بعينه والقسمة تجبين حاصرة قطعا وهو ظاهر ثم هذا ايضا مبني على
ان الاقل ما يعني بالعرض قبل الاكثر وهو بصدد المنع اذ الخصم لا يسلم ان الفناء بالعدم
يعرض في معلوم الاقل بل يقول الاقل هو المتناقض نعم يقال اذا كان ناقصا لزم ان
يكون شيء من الاكثر لا يكون بازائه شيء من الاقل فيكون الاقل متناهيا وكذا الاكثر ولعل الا
قرر الشيخ سعد الدين وغيره هذا الدليل بوجه اخر وهو انا نفرض جملة الحوادث من
المتعاقبة من الطوفان وجملتها من زمان الى لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب

بعض العقل الجماد الا ان يقابل الاول وهلم ، بالاول من تلك والثاني بالثاني وهكذا فان وقع
بازاء كل جزء من زمانية جزء من الطوبانية لزم استواء الكل والجزء ضرورة ان الطوبانية بعض
من زمانية وان لم يقع ازاء من زمانية ما يكون بازائه شيء من الطوبانية لزم انقطاع
الطوبانية وانتهاؤها وحينئذ يلزم انتهاء الزمانية ايضا لان الزائد عليها انما
زاد بقدر متناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه فيكون الكل متناهيا وهو المطلوب
لا يقال من اين لنا بان ما زادت به الزمانية على الطوبانية متناه لانا نقول انما زادت عليها
بما بين الطرفين البرهان بالمثل ولو كان غير متناه فنفرض الشعر هذا البرهان في ما زاد
المحال من شرح المقاصد وقال ايضا عند ذكر وجوه بطلان التسلسل في اول الكتاب
الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية العلة محضة فلنفرض من طرفها المتناهي واحد فيحصل
جملتان احديهما من العلول المحض والثانية والذي فوقه ثم نطبق بينهما بان وقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع دكا
يتصور ذلك الا ان يوجد جزء من التامة ما يكون بازائه جزء من الناقصة لزم
انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة انما تزيد عليها بواحد على ما هو المفروض
فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه وأورد عليها اعتراضات
اجاب عنها منها انه لو صح ما ذكر لزم مثله في الاعداد بان نطبق من الواحد الى ما لا
يتناهى ومن الاثنين الى ما يتناهى وتقريره كما مر حتى يلزم تناهي الاعداد وهو
باطل اتفاقا وكذا في مقدورات الله تعالى ومعلوماته واشار في شرح النسفية الى هذا الاعتراض
وجوابه بعد ان قرر برهان التطبيق وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود
دون ما هو وهم محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان نطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى
لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه
اخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اهـ قوله فيبطل التطبيق

في افراد الحركات الماضية مثلا انما هو محض وهم اذ ليس هنا جملتان حقيقة واعتبار الشيء
بنفسه باطل وبالوجه الذي جرى الوهم هنا يجري في الاعداد ونحوها ايضا وذا ابطل العزو فلنا
الجزء في معنى التطبيق فانه حقيقة واجري في الجميع وانما العزو فيما يستعمل فيه فانه نعم
افراد وجدت بخلاف افراد الاعداد ونحوها فانها لا وجود لها على ان الابهري في شرح العالم
قال معترضا على الفخر حيث قال بعد ان شرط في العلة على ما سنذكره بعد واجري برهان
التطبيق في المعلومات ما نصه وما ذكره يعني الفخر ان تم لزم منه ان الحق للاصحاب لا يتمسكون
ببرهان التطبيق في الاعداد على وجه الالزام للفلاسفة فانهم احتجوا على استحالة جسم وبعد لا يتناهى
بذلك فان قيل للاصحاب جوازه في حوادث لا تتناهى واعتماد الاصحاب في ابطال حوادث
لا اول لها على ان ما وجد منه كالحركات لا مثلا فقد النقض والجمع بين عدم النهاية والوجود
نقيضان محال اهـ وقد علمت ما في هذا الدليل الذي جعله العمدة من الضعف فيما مر **قوله**
صحة المحكوم به اي المحكوم به هنا هو فراغ ما لا نهاية له والمحكوم عليه هو حوادث لا اول لها
والحكم هو ايقاع فراغ ما لا نهاية له واستثناء فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح عند
فيصح الحكم بذلك على كل حادث كما ان قدم الباري تعالى صحيح فيصح الحكم به على الباري **قوله**
والملازمة ظاهرة اي اذ لا واسطة بين الاولية وان لا اولية **قوله** لا من ضرورة هذا الحكم
الخ تعليله ابيان لعدم بطلان الاولية يعني ان الحكم اذا كان لا اول له بحيث ما من حكم الا
وقبله حكم لزم من ذلك ان كل حكم يتقدمه محكوم عليه لان وجود الحكم فرع وجود المحكوم
عليه فيكون المحكوم عليه ايضا لا اول له اذ ما من حكم الا وقبله محكوم عليه فيكون
هنا شيئان ازليان وهما جنس الحكم وجنس المحكوم عليه ويلزم سبق الثاني على الاول
سبق الاول على الثاني محال جدا اي ايضا محال وانما يفرض الكلام في الجنسين اذ هما الازليان
عند الخصم واما الاشخاص فحادثة غير ازلية وفاقا ومما نبه الجدال هذا الكلام في
بيان الاولية وان الحكم يصح ان يقال انه لا اول له لانه مسبوق بمحكوم عليه فيقع في
ضبعه عشراء ويعترض بان الحكم ان اعتبر فيه الشخص فمعنى الاولية فيه انه مسبوق
بعدم ومعنى ان لا اولية انه غير مسبوق بعدم بل ازلي وان اعتبر فيه الجنس فمعنى عدم
الاولية فيه انه ما من حكم الا وقبله حكم لا الى اوله وليس معنى عدم اوليته انه مسبوق

المحكوم عليه كما ذكره المصنف ثم يلزم على مقتضى هذا التقسيم تناقض بين هذا الكلام وبين
ما يأتي في القسم الثاني في شرح المثال الذي مثل به وقد علمت مما قررنا أولا معنى الكلام وأن
لا اشكال فيه ولا بينه وبين ما يأتي في القسم الثاني وها هنا سؤال وهو أنه يقال إن
الحكم على ما مر من أنه إثبات فراغ ما لا نهاية له يكون أمرا اعتباريا سلمنا أنه وجودي
لكنا نقول إنه حادث لا قديم حتى يلزم تسلسل أزلي على أزلي وقد يجاب بأن المراد بالحكم
ثبوت المحكوم به في نفس الأمر من غير اعتبار الإيقاع والإثبات على أن يكون مرادا
بالحكم النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب أو المراد المحكوم به وفي كليهما بعد عن
عبارات المصنف وغيره وعلى الكلام مع ذلك أسئلة وهي أن يقال لا نسلم أن
ذلك أمر ثبوتي وإنما هو اعتباري سلمنا ولا نسلم أن تسلسل الأفراد على الأفراد يستلزم
تسلسل الحكم على الجميع إذ لو تناهت لكونه فردا من المحكوم عليه على الحكم سبق
زمانه وإنما هو ذاتي والتسلسل إنما هو في القدم وحينئذ يختار القسم الأول من قسمي
الثاني وأي شيء يلزم فيه محذور لأنه أسئلة وقد علمت أن لا ولكن يقدح ويجاب وأن الذي هو في
تأمل تنبيه ضعف بعض أدلة استحالة حوادث لا أول لها بل ولا بطلانه أيضا شيئا لا إنما
هو كثير واحد منه يكفي في المطلوب وقد تعرضت له لقاهر واضح في استحالة حوادث
لا أول لها **قوله** يتضح فيه ذلك إلى ما ذكرنا من لزوم وجود عدد متناه في نفسه زيد عليه
واحد مطابق للجميع ما لا يتناهى وقد بين المصنف في هذا التقسيم قطعا حيث ذكر الأول
بقوله فإن فرض توافيهما إلى آخره وفي العبارة إيهام أنه جعل في القسم الثاني تقسيم وفيه تقسيم
الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك غير لازم لأن اتضاح هذا القسم في المثال المضروب لا ينافي
أن يتضح فيه غيره فلا جرم صح أن يشير إلى القسم الخ استشهادا وتبيينا للجمع
وتتميما للعبارة على أنه يصح على بعد أن تكون الإشارة في كلامه إلى كل ما مر **قوله** فيلزم
على هذا أن يكون ما قبل الواحد والباقي له مما يزيد في هذا الكلام بيانا أنا إذا طبقنا
منتهى الباقي مثلا نقول للخصم إما أن تقطع الأحكام بحيث لا يبقى حكم أصلا وإما أن
تستمر الأحكام أبدا لا إلى أول فإن قطعت الأحكام بحيث أفردت أن لها أولا ينقطع
تزاحم لأن من لوازم ذلك انقطاع المحكوم عليه وإن جمعه أولا وإن استمرت لا إلى أول لزم

لأنه إنما تخفى وقت
المنازعة بيننا وبينهم
فيحتاج إلى أن المراد
[illegible] الفعلية
بالإيقاع المذكور [illegible]
[illegible] المراد [illegible]
يعني

لا يستغني شيء [illegible] عن الأحكام سلمنا ولا نسلم أنه شيء
المحكوم عليه على الحكم

الحدود

المحذور السابق وهو تسلسل أزلي على أزلي مع ما ذكر من الاستحالات في أدلة المسألة السابقة
في العقيدة وحينئذ نقول لا حصر لما في الماضي ولا استدل بما قبل الحكم عن تمام الماضي بفراغ
ما لا نهاية له قبله ولا أزيد فرارا من أن ينقطع أو تلزمه المحالات المذكورة إذ لا يجد
سبيلا هذا فنقول له حكما عن تمام الماضي بفراغ ما لا نهاية له إنما أوجبه الواحد الذي
زدته على الماضي وقد سلمت أن ما قبل هذا الواحد تناهى وما هو حكم عليه بأنه لا نهاية
أيضا إذ لا واسطة بين النقيضين فتلزمه المحذورات السابقة وما بعد هذا الواحد
أيضا هو الماضي مع متناه قطعا فيلزم بأنه عدم النهاية الذي حكمت به على هذا
الواحد لأنك قررت أن هذا العدد هو ما قبل الواحد وما بعده متناه لا يزيده عليه واحد
فحكمت بأن الجميع لا يتناهى هذا باطل بالبديهة العقلية وإن شئنا قلنا هذا العدد
الذي قبل هذا الواحد سلمت أنه متناه وزدت واحدا فصار الجميع لا يتناهى وهو
معنى قول المصنف بعد وإن شئت فاقتصر **قوله** ما قبل هذه الحركة لا ما قبلها هو
ما فيها لأن الذي لا نهاية هو الذي في الوجود وما بعدها هو الماضي المعدود مثلا لأنه هو
البعض في الوجود وإن كان قبليا في العدد ولا اعتبار بالسابق **قوله** وإن شئت فاقتصر
لا يريد أن لفظة ما في قوله الذي ما لا يتناهى صار ما يتناهى يصح أن تجعلها واقعة
على مجموع العددين وهو ما قبل هذه الحركة وما بعدها وهو الوجه الأول ويصح أن
تجعلها واقعة على ما قبلها فقط **قوله** أقرب والظاهر أنه كان أقرب لعدم اعتبار
كثرة العدد والانفصال فيه والظاهر من جهة أنه المتنازع في تناهيه وهو الذي تكون الحركة
الجزئية وسيلة إلى عدم تناهيه وأما الماضي الآخر محصورة بالضرورة وليست محل
النزاع ويحتمل العكس وغير هذا والله تعالى أعلم **قوله** في سائر ما ذكرنا إلى آخره أي في غير
الحركات من كل ما ذكر من أنواع العالم المشتمل من حوادث لا أول لها ولا أشغال في جريان
البرهان فيه **قوله** لا ينبغي عليه الاشتغال في بعض العقيدة لا شك أنه لا إشكال في ذلك اللفظ
بين المتن والشرح مثلا بعينه في تقرير البرهان حيث في وضع القسم الأول وفيه القائل
في المتن واشترح الثاني وفي الشرح وضعهما معا والمقصود واحد **قوله** **فصل**
لما فرغ الشيخ من الحكم في التنزيهات بعد إثبات الصانع وتقديم ما دلة على وجوبه

وفي الجملة [illegible] والاختيار [illegible] وتعذر عدم
نهاية [illegible] حيث حكم بأن ما لا
[illegible] لا نهاية له [illegible] وتعذر الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible] الجميع [illegible]
[illegible] ضرورة قطع الحكم [illegible]
[illegible] الواحد
[illegible] ما لا نهاية له
[illegible] الحكم عليه [illegible]
[illegible] الواحد وما قبله وما
[illegible] تعذر الحكم [illegible]
[illegible] ما قبل الواحد وما بعده [illegible] وما قبله
[illegible] بالضرورة
[illegible]
وهو لزوم التناقض [illegible] الكلام

مبحث القدم

وصد ربما ان تقديم الحملية على الشرطية مطلوب وكانت اخرى الوحدانية لتتصل بما ناسبه
من خلق افعال العباد والجبر والقدر وسنزيده بيانا ثم صدر بالقدم والبقاء لانهما كالمبادئ لما
على ما بعدهما لجميع كتقديم الدليل على المدلول وبهذا المعنى قدم القدم على البقاء لان كل
ما ثبت قدمه استحال عدمه **قوله** بمقتضى النظر بازاء المتحيزات اعلم ان كلا من
القدم والحدوث يكون حقيقيا او اضافيا والحقيقي يكون ذاتيا وزمانيا قال السعد والمتصف
بالقدم والحدوث حقيقة هو الموجود واما الموجود باعتبار وقد يتصف بهما العدم
فيقال للعدم غير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث ثم كل من القدم والحدوث
حقيقة قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم
المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فقد يراد بالقدم كون ما مضى من وجود الشيء اكثر وبالحدوث
كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي بمعنى ان كل ما
ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل
ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمن وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا
عكس كما في الاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث بالعكس فالاضافي اخص من
الزماني والزماني من الذاتي يعني ان نقيض الاخص اعم وبالعكس بمعنى ان كل ما يكون
زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس اهـ ثم قال فعند المتكلمين القديم بالذات هو الله تعالى وما وقع في عبارة
بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى
انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا للكثير من
الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها اما المتكلمون فالصفات لله تعالى فقط حيث
بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا
في التوحيد فنفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الوجودية
القديمة ثم ان القائلين منهم بالاحوال اثبتوا الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية

والحيية

والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
علة لها ربعة مميزة للذات هي الالهية فيلزمهم القول بتعدد القدماء قال وهذا
تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا
به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالذات تشبه الازل
امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك اهـ وقد علم مما مر ان ذات الله تعالى يصدق عليها انها
قديمة بالذات وبالزمان وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا بالغير وكل ما سوى الذات والصفات فهو
عندنا حادث بالذات وبالزمان وليس معنى قدم الذات او الصفات بالزمان انها توالت عليها
الازمنة كقولنا بنيان قديم ولا ان وجودها متغير بالزمان على ما يفهمه من لا معرفة له بالا
صطلاحات وانما هذا حدث في الاصطلاح ولا حجر فيه وقد اطلق الفقيمي رحمه الله القديم بالزماني
في حواشيه على الصغرى فشنع عليه اقوام من عوام طلبة تلمسان وغيرهم تشنيعا عظيما
وذلك لجهلهم بالاصطلاح لاكن من انصف علم ان على الفقيمي دركا في تعبيره بذلك العبارة
الموهم لاسيما في نحو الصغرى مما يقرا ولد العامة الذين لا معرفة لهم بشيء بل لا ينبغي ذلك الاطلاق
الا لمن تقدم من الاصطلاحات فانها اصطلاحات الفلاسفة بنوا عليها ما ابتكروه
من قدم العالم بالزمان دون الذات وقد جرت الان يصدق الحدوث الذاتي على صفات الباري
وهذا الغلط من الشناعة بحيث لا ينبغي الا لضرورة تدعو الى استعماله واتباع
الفلاسفة فيه وهلا جرينا على منهج سلفنا من ان المسبوق بالعدم حادث وغير المسبوق
قديم فان ذلك الاسلم لنا وابعد من سوء الادب والتجاسر على التعبير بين الذات والصفات
ووسم الصفات بالحدوث او لا امكان لذاتها او بالافتقار الى الذات وهل نشا هذا الا من
مجرد اعتبار وملاحظة تعقل الذات قبل الصفات وهذا التعقل النسبي بالذات
وان كان صحيحا لم يخرج به محال الا انه اي حاجة الان تقتضي عبر الاصطلاح مع ابهامه ولم
لا نقول ان كلا من الذات وصفاتها قديم غير مسبوق بعدم وكل قديم فهو مستغن عن
الفاعل وواجب الوجود فالصفات قديمة غنية واجبة الوجود كالذات في ذلك ولا تقدم
للذات على الصفات وهذا هو الوجود في الخارج وتعبير لا عمرو واي حاجة لنا الى تاويل
كلام ائمة اهل الحق فضلا عن اصطلاح محدث وافتراء في التوصل الى الغفلة ولا حاجة

الفرسخة بعض الجلاسبة ونزداد منتزلا بالبصراء فتقبسوا رحمكم الله تعالى من بهجة
الذكاء واهتدوا بالنجوم الزواهر لحلول السراء لتنجوا من اخطار الشراء وتصلوا الى
خالق الورى بمنه وطوله قوله يطلق على ماتوالت على وجوده الخ هي عبارة الفتح وعليه
مناقشة اذ ما ذكر هو معنى القديم لا القدم وكانه تسامح في العبارة اذ يعلم من احدهما
الاخر ولو اراد به اطلاق الصدق باعتبار الموصوفية لا المفهوم غير ان ذكر المعنيين معا
في الكلام يقتضيه والخطب سهل قوله ليس وجوده زمانيا الخ اي لا يتغير وجود الله تعالى بمرور الزمان
ولا يمر عليه الجديدان لان ذلك انما هو بحركات الافلاك وانما تدور على من تحيز في جرمها كما
بينه المصنف ولا شك ان الله تعالى موجود قبل الزمان ومعه وبعده لكنه لا يتغير وجوده
بالزمان تعالى وجل قوله اذ هو من صفات الحوادث يصح عود الضمير الى ما فهم من الكلام قبله
من التغير بالزمان والنسبة الى الزمان ويصح عوده على الزمان اما على انه عرض ففيه
بعد واما على انه معنى من صفات الحدث من شان الحدث ويصح عوده الى الوجود الزماني
قوله عن مقارنة متجدد لمتجدد اي بحيث يكون الزمان معنى من المعاني اعتباريا لانه هو المقارنة
التي هي معنى من المعاني وهي نسبة بين المقترنين كالوجود لما ذا بعد وجود المنتسبين
في الحقيقة الواقعة بين زيد وعمرو ولا وجود لها الا بعد وجود زيد وعمرو والمقترنان حادثان
اذ الكلام في المتجددين كالسبع وطلوع الفجر الشمس فتكون المقارنة الحاصلة بينهما ايضا
حادثة ضرورة تاخرها عن الحادثين كما ذكرنا وفي بعض النسخ من عبارة المصنف عبارة جمع الجوامع
وهو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام وقال في شرح المقاصد اكثر
المتكلمين على ان الزمان هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند
طلوع الشمس وربما ينعكس في علم المخاطب اه وقد علمت ان الزمان في العبارة الاولى
والثانية نسبة بين الطرفين وفي الثالثة هو احد المنتسبين قوله عن حركات الا
فلاك كانه عبر بالجمع مراعاة للجنس ولا ملازمة على ما نقل الذي هو حركة الفلك
الاعظم او هو الفلك الاعظم نفسه وضعفه سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد على
ان المقسم لا يصح فيما ذكره المصنف لانه ان الزمان قيل عرض وقيل جوهر وعلى انه
عرض فقيل هو النسبة المذكورة او الكم المتصل الغير القار الذات او حركة الفلك او مقدار

الحركة

قوله اي لا يتغير الخ اشار به الى ان النفي نفي نسبة
تغيير ما اراد بقوله لمرور الخ نفي نسبة الوجود
للزمان بان يتغير به واراد بقوله ولا نسبة
نفي نسبة الزمان للموجود بان يتغير به
وهذه النسبة لا تتوقع الا [illegible] كما لا يخفى
التنزيه وهو انه لا انتقال بين الوجود له تعالى والزمان
[illegible] والتصيير [illegible] عطف اللازم ولا [illegible]
المراد [illegible] التفاصيل

قوله [illegible] للقول في تعبير الامر
[illegible] كرة [illegible]
والافلاك الاعظم حركة [illegible]
[illegible] الافلاك الحركة
والنسبة [illegible]
لا تتصل الارض بالسماء واما [illegible]
[illegible] ان الارض السبع
[illegible] والسماء يحتمل
ملاصقتها لجميع ما تحتها [illegible] ويحتمل
[illegible]
واما [illegible] السبع [illegible]
[illegible] ان الشمس
تطلع [illegible]
والعكس [illegible]

الحركة وعلى انه ليس بعرض فقيل هو الفلك الاعظم او جوهر مستقل او قائم بنفسه من غير
حاجة الى محل يقوم به ولا حركة تفعله وعلى هذا فقيل هو قديم او حادث وهذا كله على القول
بوجوده وقد انكر وجوده كثير غير ان المصنف لما لم يتعرض للزمان بالقصد ولم يستوف
مباحثه فان قلت حينئذ لا يتم مقصود المصنف من حدوث الزمان لا تبيين جميع اقسامه
فعليه ان يذكر تفسير الجوهرية والعرضية وما فيهما حتى اذا حكم بالحدوث صدق على الجميع
بلا ينبغي نزاع قلنا اقتصر على الراجح لتقوم به الحجة لانه وعلى ما هو الحق عنده [illegible]
او اتكل على ما مر من حدوث كل ما سوا الله تعالى قوله تحت لا فوق هو بضم التحتية وتسكين
الباء او ضمها وهو في اللغة يطلق على الناحية وعلى الخصم من نواحي الفلك وعلى هبوب
الجنوب والشمال والدبور والصبا قوله على ما تزعم الفلاسفة عبر بالزعم لانه لا دليل
على ما ذكروا الا مجرد الحدس والرصد ولا منفرد لا تعلق لبعضهم في امور الهيئة ولا تبث
نشر ما مر كله الى القائل المختار تعالى وجل قوله في تعارف اهل العادات اي اهل
الهيئة او اهل الحس كلهم على التكرر لا اشارة الى ما يظهر من امور الجديدين لا الى الحقيقة
اذ لا يتحققها العوام ولا يعلمها بعض الملا حتى برهن عليه الليل والنهار للاستعمالات الكائن
عليه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه قوله لتتغير به الحادثة هو علة للتحديد بتعلق به قوله
ومشتى هو بفتح الميم وسكون الشين وفتح التاء والقيعة هو موضع الشتاء معطوف
على الربيع والخريف غير مناسب قوله ترتيب هو جمع معترض او منصوب على الحال
او بمعمول مطلق قوله اتصال وانفصال انه يقبل كيف تقع ما هو في حكم النقيضين
فلا يصح ان يقع عما لا يقبلهما كالعلم والجهل فانه يقع عن نحو الحجر وقد علمت ان
الاتصال والانفصال من خواص الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يثبت في حقه
الاتصال والانفصال ولا اشكال في الصلاح ان يقع عما عنه كما ان يقع عنه الحركة والسكون والجوع
والشبع والعطش والري ونحوها قوله على ما له اول لوجوده الخ لا يخفى ان ما له اول
لوجوده هو الحادث لا القديم وقد تقدم ان الموصوف حقيقة بالقدم هو الوجود ولا
معنى لاضافة الوجود الى الموجود في قوله لوجوده وفي قوله وجوده ازلي والجزاء

صح
[illegible] بانه
[illegible]
[illegible]

مامر في نظيره وقد تقدم ان القدم يوصف به الوجود تبعا **قوله** في حق كل موجود له الفيوا عتبار
ما اشتهر في القدم والحدوث وما يطلق على ما مر من انما يوصف بهما العدم والعدوم ايضا الحاجة الى
الغير اذ لا واسطة بينهما فيه ايضا **قوله** لانه يوجب افتقاره اي افتقر الصنع في تقرير البرهان
وبسطه ان نقول لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما لاكن حدوثه محال لانه لو
كان حادثا لافتقر الى المحدث لما مر من افتقار كل حادث الى الصانع في حدوث العالم لان افتقاره
محال لانه لو افتقر الى صانع لافتقر صانعه ايضا للتماثل بينهما لاكن افتقار الثاني محال
اذ لو افتقر الثاني الى ما علم لزم الدور او التسلسل لانه اما ان يفتقر الى الاول مباشرة او
بواسطة فالدور او لا فالتسلسل لا الى الدور والتسلسل محال لما بين الصنع فما ادى
اليه وهو افتقار الثاني محال فما ادى اليه ايضا وهو افتقار الاول محال فما ادى
اليه ايضا وهو حدوثه محال فما ادى اليه ايضا وهو عدم قدمه محال فاذا بطل عدم القدم وجب له
القدم ثم ان ارتفاع احد النقيضين يوجب الاخر وهو المطلوب **وان شئت** قلت في الاستدلال
لو كان الوجود الله تعالى اوله لافتقر الى مفتتح ولو افتقر الى مفتتح لافتقر ذلك المفتتح وهكذا على
ما مر فيلزمه وهذه كلها على طريق الخلف وهو الذي استعمله المصنف في تاليفه **وقد**
يستدل عليه ببرهان الاستقامة فيقال الله تعالى صانع العالم وكل صانع للعالم قديم و
بيان الكبرى ببرهان الخلف السابق وقرر بعضهم هذا الوجه فقال الله تبارك وتعالى
واجب الوجود لذاته وكل واجب الوجود لذاته فلا يصح في العقل عدمه فالبارئ تعالى
لا يصح في العقل عدمه وكل ما هو كذا فهو قديم بلا وقر صغرى الدليل الاول بانه تعالى
لو لم يكن واجبا لكان جائزا فيفتقر الى ما مر من الخلف والبواقي كذلك ولا يخفى انه بغير
تقرير الخلف السابق لا يحتاج الى شيء من ذلك ولا يثبت شيء في الحقيقة لانه وذلك ان
واجب الوجود لا يثبت الا بابطال الدور والتسلسل عند المحققين وذكر في شرح المقاصد
ان بعضهم توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذكر انهم
استدلوا بوجوه منها انه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود
الممكنات بذواتها وهو محال قال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته لا يلزم لو لم يكن علي

مشتغلا

81

مشتغلا الى ممكن اخر الى ما لا نهاية وهو معنى التسلسل انظر تمام الكلام فيه **قوله** في ما
سبق والتسعينات ان خالف الشيخ تقي الدين المقترح عن كلامه على ابطال حوادث لا اول
لها اعلم ان خصومنا في هذه المسئلة سلموا ان عدم التناهي محال اذا كان فيه ترتيب
طبيعي او وضعي كالجسم بعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم واما ما ليس فيه
ترتيب طبيعي او وضعي فوجود ما لا يتناهى فيه جائز عندهم كالحركة الفلكية والاشخاص
البشرية والنفوس الانسانية قال وقد الزمهم الاصحاب ترتيبا طبيعيا في الاشخاص البشرية
لان الولد لا يمكن وجوده من الوالد الا بعد استكمال الوالد خمس عشرة سنة وهذا ترتيب
طبيعي قال تقي الدين واقوى عندي من هذا انا لو جوزنا حوادث لا اول لها كان في ضمنه
علل ومعلولات لا تتناهى وبيانه ان كل حادث منه لا بد له من علة وعلته اما حادثة
او قديمة باطل كون العلة قديمة لامتناع ان يكون معلولها حادثا فتعين ان يكون
لكل علة ولا يقف في ذلك علل ومعلولات لا تتناهى قال ولا يلزمنا نحن مثل ذلك
لانا نقول ان الصانع المختار يجوز صدور الحوادث عنه مع قدمه كما سنبينه ان شاء
الله تعالى وهذا نص في البطلان وهذا الالزام الذي كنا وعدنا به وهو يحسم شبه المعتزلة
ويهدم اساسهم ويبقى للعيان خساسهم فانظر لتعلم الفرق بين من ايده الله بروح
منه وبين من يتخبطه الشيطان ويتلقى عنه **قوله كان اولا** فيه من الالزام الذي
حكاه المقترح عن المتكلمين في الوالد مع الولد لابد من التوقيف الطبيعي صحة هذا النقل
المذكور هنا وانه لا يشكل مع ما مر عن الفلاسفة من قولهم لا بد من زرع ولا دجاجة
الا من بيضة ونحوه فليتامل الثاني من علم مما مر ان المحققين من الفلاسفة والمتكلمين
اتفقوا على قدم الصانع وانه لا خلاف بينهم في ان فاعل العالم واجب الوجود وذلك
لاتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل في هذا الوجه لانه طريق استدل الفلاسفة
على ثبوت واجب الوجود ان قالوا العالم ممكن بذاته فلا بد له من موجب فان كان واجبا فهو
المراد وان كان ممكنا فلا بد له من علة يترجح بها وجوده عن عدمه فاما ان يلزم الدور
والتسلسل واما ان ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب وطريق المتكلمين ان قالوا تبين
حدوث العالم وكل حادث فله محدث فاما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى غيره واما ان

يلزم الدور او التسلسل فلا يعرف فان متفقان على ان كلا من المحكوم الحادث لا بد له من سبب
وعلى بطلان الدور والتسلسل وانما اختلفا فى حدوث العالم وقدمه وفى انه واجب
الوجود هو بالذات او بالصفات قوله لا حقيقة الوقت وان مثل ما وجد لعالة قال تعين
السعد فى جواب هذا السؤال فى شرح المقاصد اما الزمان فقد يطلق على حركات الافلاك
والاشياء انه لا مدخل فى الازل وقد يطلق على مقارنة متجدد لمتجدد والاشياء انه لا متجدد فى الازل
وقد يطلق على تعين مسافة الحركة والاشياء انه لا مقدر ولا تقدير فى الازل واما الوقت
فاما ان يكون وجوده الا عدما او حدا وكل موجود لا بد له يحيزه من وقت فوجودى الذي
وقت لا تتناهى وهو محال وان كان عدما فلا شىء فى الازل وهو معدوم فى الازل فجعل اذا كان
عدما مضافا او مقولية خاصة فهى اذا كانت معه وتتحكم حكم سائر الممكنات
فى القدم والعدم المطلق لا اثر فيه وان كان حدا فلا بد له من حال ولا ذات فى الازل فلا
حال فى الازل فعلم انه من الوقت فى الازل محال انتهى بعضه بالمعنى قوله لم يقل احد من العقلاء
بحدوث صانع العالم يعنى لما هو من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج
الممكن الى سبب فان قيل ظاهر الكلام ان جميع العقلاء يقولون بقدم الصانع وهو غير
صحيح لان طائفة من الدهرية لم يثبتوا الصانع اصلا فضلا عن انه قديم قلنا
المراد من يعتد به او نقول اولئك يصدق عليهم انهم لم يقولوا بحدوث الصانع لانهم لم
يقولوا بوجوده ايضا على ان المقصود هو ان احدا لم يذهب فى هذا الى ان الصانع حادث اصلا ان ذكروه
لم يذكره اصلا فلا دخل له قوله تنبيه على ان المختار يعنى مع التنبيه ايضا على ان
المراد القدم بالمعنى الشامل للاول وهذا هو المقصود لا ما هو امتثال القدم المطلوب
فى هذا الباب هو القدم انه اليق واعتبر به وهو الزمانى والاول اخص من الثانى فلم يعد
تفسير المطلوب اذ لا اشعار للاعم بالاخص على انا نقول قد علمت مما مر ان هذا الفرق
مما يلتفت اليه عند المتكلمين اذ القوم عندهم واحد وهو ما لم يسبق بعدم وهو
البارى تعالى وصفاته وما سواه حادث قوله ومرجعه الى الوجود المستمر الخ وهذا يعنى
القدم بانه استمرار الوجود فيما مضى والبقاء استمرار الوجود فيما يأتى الى غير نهاية فيما
ويكون النفى بهما كانه اضيفت الصفة فيهما الى الموصوف على معنى الوجود المستمر

والمراد

والمراد انما على هذا التفسير فمنزلة المطلق كما يقال فيه انه وصف نفسى مع انه غير
ما شعر به غير الذات على ما فى ذلك من الابحاث المقررة فى محلها كذا ابانهما فلا يرد انهما
كيف يفسران بالوجود مع انهما عين الموجود كاصفة ماقبلهم قوله فى ازمنة وجود لا قدر
لا يسلم هذا لان ما شئت اما ان الكلام فى القدم الحقيقى وهذا قدم اضافى ومن ثم اعتبر فيه طول
الزمان كان ذلك معناه واشترك الدوانى فى شرح العقائد ايضا على ان القدم والبقاء ليسا
نفسيين بانهما لو كانا نفسيين لما تعقلت الذات بدونهما والتالى باطل وهو قريب والاولى
وفيه ايضا انه ان اراد مطلق الذات فعلى ما فى الوجه الاول من البحث وان اراد الذات المولى
تعالى فلا نسلم انها تعقلت الا مع القدم والبقاء فكيف بدونهما وقد يجاب بان القدم
لا يختلف حكمه بالقدم والحدوث كما فى نحو العلم والقدرة والوجود على ما يأتى من ان الشاهد
نسلم بر تعقى فيه للغائب وفيه نظر بان الزمان هنا ملحوظ فى مفهوم الحادث وان جعل
ما فى الصغرى على حذف مضاف اى تعقل وجود الذات وهو الظاهر لتقضى بحيرة لا فى غيرها
رجع الى ما ذكر هنا حقيقة قوله ولا يلزم نقض القليل الخ المراد بالدليل هنا ان المعقولية
تدل على المعانى وبالعكس لمقتضى الترتيب فيما كالعالمية تدل على العلم والقادرية
تدل على القدرة فكذلك القديمية لا بد ان تدل على القدم وحينئذ القدم غير هذا الدليل
موجود بالبداهة يكون قديما وكل ما كان قديما فله قدم قائم به كما ان من كان عالما فله علم
قائم به ولا تنقض الدليل والكلام فى القدم القائم بالقدم وهكذا فيتسلسل او يقع دور
قوله ويلزم التسلسل الخ ذكر فى شرح المقاصد ان الامكان والوجوب والامتناع اعتبار عقلى
اذ لو كان الوجوب مثلا موجودا لاتصف بالوجوب لاستحالة اتصافه بالامكان فيتصل
الكلام الى وجوبه فيتسلسل ثم قال ولما كان هذا الدليل جاريا بعينه فى الوجود والبقاء
والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والغير والموضعية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب
التلويحات قانونا فى ذلك انه كل ما يكون نوعه متسلسل الترادف اى ما يتكرر نوعه بحيث
يكون له وجود يعرض لمحض موصوفا بذلك النوع فيكون معدومة ثانية لعدم حقيقته
بالترتب وتارة وصفا له محمولا عليه بالاشتقاق ويلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل
فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الوجودية متصفة بتعددها فلم يكن السواد سوادا

والعلم علما والطول الحمد بلا دفعوذ ابا **قوله** بو صفة البقاء اي قيل انه وصف نفسي
ورد بانه لا يتصف به الا بعد مضي ازمان فيفتقر تحقيقه الى ذوات قبل تحققه وقيل معنى من المعاني
ورد بلزوم التسلسل وقيل سلبي وهو الحق وقيل به لا رشاد اي القول لا راولم مختار الشيخ
منهم والثاني مذهب العلماء وان التحقيق خلاف العدم لعين وانه وصف سلبي وذكر عن الفا
انه خالف اشياخه في ان الباقي باق ببقاء وقال الله يعلم انما اخالف اشياخي لانه كرد للاجبر
انتقلية في اصول التوحيد ممتنع اذ وسلب القولب عن القول بالتعبير بين النقص
والبقاء بما ذكره لنقح الصغرى انما ضعيف **تنبيه** اعلم ان من اعتقد شيئا من
ذلك الاقوال لا يكفر بحال وهل ياثم ام لا فيه اضطراب قال الشهاب القرافي في الفروق حيث تكلم
على اقسام الجدل ما نصه القسم الرابع اختلف اهل الحق فيه هل هو جدل يجب ازالته ام لا
هو حق لا يجب ازالته فعلى القول الاول انه معصية ولا امر يكفر به وذلك كالقدم والبقاء فهل
يجب ان يعتقد ان الله تعالى باق ببقاء وقديم بقدم ويعتقد مرالم يعتقد ذلك او يجب ان يعتقد
ذلك بل انتعلبلها في بقيت بقاء وقديم بغير قدم واعتقاد خلاف ذلك ابدا حبل حرام معصية
لا ترهب الاول والعصر بين القدم والبقاء وغيرهما من الصفات من كور في كتب اصول الدين وبعضه
هذا ان القدم والبقاء ما وجود لهما في الخارج بخلاف العلم والارادة وغيرهما من الصفات
السبع التي هي الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر او **قوله** حقيقة
الدور الى حد في شرح المقاصد عن الدور والتسلسل بعبارة شاملة لهما وهي ان يتوالى عروض
العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض العلية معروض المعلولية ولا ينتهي
الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة
ان كان اثنين وبمراتب ان كانت فوق اثنين وان لم تتناه فهو التسلسل الى ولا اشار المصنف
بقوله اما بمرتبة او بمراتب واراد بالجمع ما فوق الواحد اما في الاثنين فلان احدهما اذا كان
باعتبار الاخر كان متقدما عليه واذا كان هذا ايضا باعتبار ذاك كان متقدما على هذا واذا
كان هذا متقدما على ذلك وذلك متقدم على هذا كان هذا متقدما على نفسه ضرورة ان
المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وكذا هذا هو متقدم على المتقدم
على نفسه فيكون متقدما على نفسه واذا كان هذا ايضا بمعلول لا لذاك كان متاخرا عنه وذلك

[Margin:]
افاد ح به ان التناهي في صورة الدور المعروض كما
لا للعارض وهو الفاعلية والمعلولية
ج لانه لا ينتهي بان يكون ما عرض له العلية لا يعرض له المعلولية
والعكس لانه منتف في الدور كالتسلسل وقد فرض
بالحقيقة العرفة بان كل ما ... منها ... يكون
متناهيا والعكس من غير عكس ...

ايضا

ايضا معقول لمن ايكون متاخرا عنه بان اذا كان هذا متاخرا عن ذاك وذاك متاخر
عن هذا كان هذا ايضا متاخرا عن نفسه ضرورة ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر
عن ذلك الشيء وهكذا التقدم في الطرفين فيتقدم كل منهما على الاخر من حيث انه علة
ويتاخر عنه من حيث انه معلول ولزم من ذلك ان يتقدم كل على نفسه من حيث انه علة
بالعلية ويتاخر عنها من حيث انه معلول معلولها ومن اجل تقدمه على نفسه بواسطة
لا ان يقال تقدم على نفسه بمرتبة واحدة وتاخر عنها كذلك وتقدم المصنف انه يلزم التقدم
على نفسه بمرتبتين وكانه لا حظ هنالك الاعتبار بلزومها التقدم على المتقدم على الشيء
والتاخر عن المتاخر عنه ولا مشاحة في الاعتبار وقد يمكن ان يكون المصنف غاير بين
التقدم والتوقف فجعل في التقدم المرتبتين وفي التوقف المرتبة الواحدة ووجهه انا
نقول في التقدم فيما بين الاثنين ان هذا متقدم على ذلك المتقدم على هذا فهنا مرتبتان
وفي التوقف نقول هذا متوقف على ذلك من حيث ان ذلك علة له والحاصل انه اعتبر في الاول
تقدم الشيء على نفسه ولا شك ان فيه مرتبتين ومنها اعتبر توقف الشيء على غيره
ولا شك انه ليس فيه الا مرتبة واحدة ولو اعتبر هنا توقف الشيء على نفسه جاء فيه
مرتبتان ايضا كالاول وكذا لو اعتبر في ذلك تقدم الشيء على غيره كان كهذا ولا اشكال
فان قيل اما التقدم الزماني في الدور فلا يرى استحالته ولا نقول انه تقدم ذاتي
لا زماني **قلنا** لا فرق بينهما في الاستحالة على ما لا يخفى وقد نص واعلم الحكماء على
استحالته مع ان المتقدم الواجب عندهم ليس زمانيا بل ذاتيا **قوله** ثم نقول في بيان
معنى العبارة ان الترتيب العقلي اذا وقع في الصفات كقولك في الصغرى ثم يجب له الصفات
تعلى سبع صفات ونحو ذلك فالمراد به الترتيب في الذكر والاخبار لا في الوجود لان جميع الصفات
ازلية **قوله** اي لا يلحق وجوده عدم في اشارة الى ان البقاء ايضا يطلق على طول الزمان في
المستقبل وعلى عدم لحاق العدم وهذا الثاني هو الثابت للباري تعالى ولصفاته والاول
مستحيل **قوله** لا الدر فيه لحاق العدم محال في حقه لا شفقة ابية اذ يقول لا لدر فيه تعالى
الوجود والعدم محال وكانه عدل الى ما قال لتخوفهم ان يتوهم عند العطف عدم الجهة
وهو محال اما ايهم **قوله** بالنسبة الى التسلسل حكى في بعض النسخ برفع الشيء بدلا عنه

قوله اذ المعقول لا اي لما مر من ان المعقول ومانه اعلى كان في ضمير الشان او على اللغة الحارثية
قوله فيلزم اجتماع وجودين في تقرير هذا البرهان لا دليلا على الذات وما لزم التسلسل
بايتبع ما ذكر ان تقول لو لم تعلق تعالى العدم بعد الوجود لكانت ذاته تعالى تقبلهما لعرض
اتصافه بهما الا ان قبوله تعالى الوجود والعدم معا محال اذ لو قبلهما معا لكان لا يسبق
بالنسبة اليه لما مر من ان المعقول لا يتطلب الا من استواء الوجود والعدم بالنسبة اليه تعالى
محال الذاتي لو استويا لافتقر الى مرجح لما مر من احد الطرفين ولا يترجح على الاخر بلا مرجح
الا افتقار تعالى محال اذ لو افتقر لكان حادثا لما مر من ان التلازم بين الافتقار والحدوث
للكن حدوثه محال اذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم الذاتي والصفة بينهما الا ان ايضا
القدم عنه تعالى محال لما مر من انه تعالى عليه يما ادى اليه من حدوث وما يكون محالا
وما ادى اليه من افتقار وما ادى اليه من قبوله الوجود والعدم معا وما ادى اليه من
جواز العدم له تعالى كذلك يكون محالا واذا استحال لحوق العدم وجب البقاء وهو
المطلوب فان قيل الذي تقدم هو الاستدلال بالحدوث على الافتقار في اثبات الصانع
وكيف استند هنا الافتقار على الحدوث قلنا التلازم بينهما يصح الاستدلال
بكل منهما على الاخر واعلم انه لك ان تقول هنا لو افتقر لكان لا يفتقر الا لعلة فيلزم الدور
او التسلسل وحينئذ ما يكون القدم دليلا على البقاء بل التسلسل يكون دليلا عليهما
واعلم ان في قول المصنف لو قدر لحوق العدم هنا فيتفق ما ذكر من الا تعلق بالعدم ومن
الافتقار غني من عن مجرد التقدير بل عن الوقوع وانما يلزم عن التقدير تقدير الاخر الا في
المقصود واضح قوله ويستلزم ابدا وجوب البقاء اي بعض فولنا كل ما ثبت قدمه استحال
عدمه بالعكس بحكم النقيض الى الموافق فولنا كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه
وبالمخالف ان قولنا لا شيء مما لم يستحل عدمه يثبت قدمه وكذلك اذا قلنا كل قديم باق
ينعكس بالموافق الى قولنا كل ما ليس بباق فهو ليس بقديم وبالمخالف الى قولنا
لا شيء من غير الباقي بقديم قوله وهذا ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه هي قضية
حملية جلية كلية موجبة على الاستواء وما ذكر من موجبة بالجملة وهذه القاعدة متفق
عليها عند الجميع وذكر بعضهم انه لم يعترض على مسألة كلية الالهية غير هذا وسواه

كان واجبا كالباري تعالى وصفاته او ممكنا بزاته كالعالم عند الفلاسفة فان قيل ظاهر
العبارة دخول القدم الذاتي في ايضا كقدم الحجون والذي يوجب استحالة العدم وهو باطل
قلنا نسيان الكلام في قدم الباري بين ان المقصود القدم الحقيقي دون الاضافي فان قيل
كيف تكون قاعدة كلية وهي عندنا لا يثبت حكمها الا في فلنا قاعدة في التعقل
ولا يلزم وجود كثير من الامرابي في الخارج بل ولا شيء منه كما علم في المنطق واعلم انه قد اعترض
على هذه القاعدة بعدم الحجز في الازل فانه قديم وقد زال واجيب بان ما ذكر انما هو في الموجود
اذ عليه قام الدليل واليه اشار ابن زكري بقوله ان قيل ذا النفي العديم يمتنع
زواله وذا الامر منديع قلنا القديم انما يلزم له هو الوجودي اقتضى المعقول
فلما يعرض ولا حاجة اليه فان عدم العالم في الازل لم يزل اذ لو زال لوجد العالم في الازل وايضا
وجود العالم فيما لا يزال فلما زال به عدمه فيما لا يزال لا عدمه في الازل انه وهو كما هو
يقال ان مفرح جنبية بين عدم المحجز وعدم المستحيل كالشريك فان كلا منهما واجب في الازل
اما على الجواب الاول فلانه يقال اذا لم يستحل الا عدم القديم الموجود فلم لم يوجد الشريك
حينئذ ولم يمتنع وجوده فاز عدمه وان وجب قدمه كان على مقتضى ذلك لا يستحيل
عدمه فيكون وجود الشريك ونحوه ممكنا وهو باطل واما على الثاني فلانه يقال كما ان الممكن
في وجوده فيما لا يزال مع كون عدمه ازليا وقلتم لا يلزم محال الا الوجود في الازل كذلك
يقال ان الشريك مثلا لم يصح وجوده فيما لا يزال وان كان عدمه ازليا اذ لا يلزم محال
على هذا الا الوجود في الازل والجواب ان عدم الممكن واجب في الازل فقط ممكن فيما
لا يزال فيصح وجوده وعدم الشريك ونحوه واجب لذاته ازلا وابدا وليس عدمه مقتصرا
في الازل فلم يصح وجوده بحال ولم يلزم اشكال حينئذ اما على الوجه الاول فلان دليل الاستحالة
انما انتفى في عدم الممكن لا في كل عدم واما على الثاني فلما ذكر من عدم التقييد بالازل
وحينئذ يستحيل وجوده في كل حال ازلا وابدا واعلم ان الشراك الذكور انما يلزم ان قلنا
ان القدم والازل مترادفان وهو الذي صرح الجمهور به ووقع في كتب اللغة ووقع في كلام
السعد ان الازلي اعم من القديم وان القديم هو الازلي القائم بنفسه وان صفات الباري
ازلية غير قديمة ومن لازم ذلك ان عدم الممكن ازلي غير قديم فالكل مبني على التعريف الاخر وقدم

بد فيه السعد وعلى هذا لا يرد الدم في قولنا كلما اثبت قدمه استحال عدمه وفي به
المتولد قوله وجب ان يكون له مقتضى يعني في التقديم شيء ذو هو ان يقال لو عدم
المقوم لم يخل اما ان يكون عدمه جائزا او واجبا لا جائز ان يكون واجبا ولا الجائز عليه
البقاء مطلقا واذا كان جائزا فلابد له من مقتضى وسنذكر تمام التقسيم من كلام المقترح
قوله على ان ضرورية التقدم لا تستلزم الاعلية بل انه يستلزم اجتماع المتساويين وان يجاز
للذي الضرورية لا يستدل عليه وكانه [illegible] لا يستدل الضرورية [illegible]
بنفي [illegible] وتقدم مثل كيف او قد يقال في جميع ما اشبهه مع ذكره سعد الدين من انه
الحكم قد يكون ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا قوله لا يجعل العدم اي كان الفاعل
لا يدركه ويجعل والعدم ليس بشيء ومن قال ما شاء فلم يجعل شيئا وهو مذهب المتكلمين
وهو من المقدمات التي لم يجمع عليها لان النظام خالف فيه كما سيصرح به المصنف من ذهب
الى ان العدم [illegible] بالمعدوم وارتضاه المصنف في غير هذا الكتاب واحتج له في
شرح المقدمات بما لا مزيد عليه وعلى مذهب الجمهور فيما عدم مطلقا الاقتحام الى فاعل
اما في الاعراض فلا [illegible] في الزمن الثاني واما في الجواهر فلا [illegible] مشروط
بالاعراض فاذا انقطع وجب عدمها ومن كلام الشيخ العارف ابن عربي في [illegible] تعالى
عنه الحق تعالى مشهود والخلق مستمر والانات في الوجود فلو انقطعت الامداد [illegible] لعدم
الوجود قوله اما عدم شرطه او طريان ضده لحصر القسمة في الفاعل والضد والشرط
وهي وان لم تنحصر في النفي والاثبات لانه لم يذهب احد الى الرابع وهذه الثلاثة
من [illegible] عليهم فلا [illegible] المقترح او رده صاحب الكتاب بعد ما علم هذا التسلسل
ولم يذكر فيه [illegible] الضد والشرط [illegible] المذاهب المنقولة في عدم الجواهر
[illegible] قليل يقول تعدم بنفسها ومنهم من يقول تعدم بعد ان شاء ومنهم من
يقول تعدم بلا فاعل [illegible] المذاهب [illegible] وقد نبهنا على [illegible] تقرير
الادلة [illegible] فنقول لو عدم القديم
لم يخل اما ان يكون عدمه واجبا ام لا [illegible] مطلقا [illegible] من امتناع
البقاء والقديم لابد ان يحصل فيه حقيقة البقاء [illegible] ان يكون واجبا بعد جائز وكل جائز

بلا

تمييز معمول عن [illegible] جاز عليه [illegible] حتى البقاء [illegible]

فهـ [illegible] اما عرام مطلقا الاقتحام الى فاعل على مذهب جمهور المتكلمين لا في الاعراض ولا في الجواهر ح

85

فلابد له من مقتض والمقتضي اما نفسه ام الفاعل والاول باطل والا لزم ان يكون دائما لان الذات
اما نفي او اثبات والنفي لا اقتضاء له والاختصاص والاثبات اما ان يقتضي بالاختيار ام لا
والاول لا يجعل العدم ويبطل المقتضي بالاختيار لانه اما ان يضاد ام لا وغير المضاد لا يعدم
والضد لا يعدم ايضا لانه لابد ان يقوم بما وجب له الحكم فلزم ان يجامع وجوده عدمه
قال واعلم انا قصدنا ذكر الضد ونحن في تقريرنا مستغنون عنه وذكرنا الشرط في قولنا
ان المقتضي لا يصح ان يكون نفيا فاندرج فيه نفي الشرط ونفي الشرط يدل على نفي المشروط
ولا يقتضيه والنظر فيما يقتضي لا فيما يدل وتأمل اذا ابطل [illegible] وهو اعتراض على قولهم
المقتضي اما عدم شرطه او طريان ضده فيقال عدم الشرط لا مدخل له في المقتضي اذ لا اثر
للعدم وهو ظاهر قوله والاول من التساوي هكذا في كثير من النسخ بالعطف المصدر
بالعطف ابتهم الجماعة يعني ان الصواب ان لم يكن ارجح من الطارئ فلا اقل من ان يساويه وعلى
كل حال لا يترجح التساوي فضلا عن المرجوح لانه مرجح فان قيل ما وجه رجحية الطارئ
عليه قلت لكونه لقربه او لتبعيته وقد تقدم للمصنف مثل هذا الكلام في استحالة
عدم القديم قوله وجوده هو فاعل بالاستثنائي قوله الحيان ضد معمول له قوله
لعدم الاختصاص يريد انه اذا لم يقم الضد بذات القديم فلا يوثر فيه لان المعنى ما يوجب
لمحل لا يحل فلابد ان فيامه به والاختصاص به عن سائر المحال هو الذي اقتضى ان يوجب
له حكما ولو اقتضى حكما لغير ما لم يقم به لاقتضاه في كل ما لم يقم به حتى ان العلم القائم
بجسم مثلا لو كان يقتضي كونه جسم آخر غير ما قام به عالما لاقتضى ان يكون كل جسم
عالما اذ لا ترجيح لبعض ما لم يقم به عن بعض قوله واعلم انه انما نعم الشان قوله
لا الحركات والاصوات لان هذا القسم خارج عن انواع الفضاء الحسي بعدم البقاء فيه وانما
النزاع في القسم الثاني قوله كلا لو كان جعلوا هذا القسم ايضا مثل الاول في انه لا بقاء
له بل تتراد في اجزاء بسرعة كالماء السيال يعني ان البياض الشاهد في المحل مثلا كلما
خلق الله فيه جزء اعدمه بنفسه ما ينسب الى الوجود وخلق جزءا اخر بدله وغيره
تراخ للجزء والمعنى يتصف بالبقاء ولا الفناء عنه حتى يخلو المحل عن البياض المشاهد
وان كان الحس لا يشاهد هذا الا لان لحال ابن نعمان العقل عندهم على استمرار البقاء بها

تتعلق بما لا يصح بقاؤه [illegible] [illegible] [illegible]

فصل على دليل استحالة بقاء الاعراض

لا يبالوا بمعارضة الغير له لجواز غلط الغير فيه كما اشتهر غلطه في امور كثيرة تقدم
التنبيه على كثير منه في مباحث النظر **قوله** لما ذكر في التقسيم تقدم تحريره من كلام
تقي الدين وغيره العبرة فقال فلو لم يبق لكان عدمها جائزا والجائز متى يترجح
يحتاج الى موجب ويمتنع استناد العدم الى الموجب فامتنع بقاؤها ... ابدا فقالوا
لو عرضت فاما ان تعدم بنفسها والثاني بالضدين على حد سوا فليس اعدام الطارئ
للحاصل باولى من منع الحاصل للطارئ ولانه لا يعدم حال اعدامه لحصوله ونيامه لحصوله مشروكة
بالمضاد فيه فلو عدم به لدار ثم قال هذا ما اعتمده المتكلمون في الرد على المعتزلة في
اعدامهم انها تبقى وانحرافها بضدها ولا اعتراض على الوجه الاول انه يقال لا مانع ان
يرجح نسبة الاعدام الى الطارئ بان الله تعلى اراد ايجاد الوصف الطارئ ووجوده لا يجامع
وجود الحاصل فينفيه وما ذكره في الوجه الاول ورد في الوجه الثاني دور معي والدور المعي
ليس بمحال انتهى وكانه لم ير اعتبره اولا يقال ولا تبريا وتبعه المصنف في هذا التبري قلت
وفي كلام العبرة اولا بحث وهو ان يقال اذا اراد الله تعلى ايجاد الوصف الطارئ في المحل
والايجاد فيه اما مع وجود الاول فيه وهو محال لا تتعلق به القدرة واما بعد انعدام الاول
فيستغرا الشيء ونقول بماذا انعدم ولا تكفي الارادة في اعدام الاول لانها تعمل العدم
انه لم يبق ولا ان تكون مخصصة للشيء ومرجحة له وحينئذ يكون انعدام الاول بلا نعم
الثاني فيه عليه ما يستلزم انه اما ان يوجد معه او بعده وكلاهما باطل بل مراد العبرة الثاني
هو تحقيق ان جهة الثاني **قوله** فلهم عنه خلق الاعراض في هذا المحل الذاهب
في عدم الجواهر وهي كما قاله تقي الدين المقترح ثلاثة الاول مذهب المعتزلة ان العدم
انما يكون بضد ولما قالوا الجواهر انما تعدم بفناء ضدها ولا يجوز عندهم ان تعدم بعض
الجواهر دون بعض لان الفناء ضد والضد لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر
المذهب الثاني لاصحابنا ان العدم للجواهر لا تشترط ومع في ذلك في بقائها حرمة القول بان
شرطها استمرار وجود الاعراض البقاء به فاذا عدم البقاء لزم عدمه الطريق الثاني يقول
شرطها بقاؤه استمرار خلق الاعراض فيه فاذا لم يخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه لزم
عدمه المذهب الثالث نقل عن القاضي انه يعدم بالاعدام **قوله** ومذهب القاضي

عبارة

عبارة المصنف تقتضي ان القاضي جزم بصحة اضافة الاعدام الى الفاعل وكذا حكي عنه
المقترح وقال الفهري بعد ذكر ما مر مانصه ومنع القاضي وتردد في صحة اضافة الاعراض
الى الفاعل والزم صحة اضافة العدم الى الفاعل واخر ما قاله المصنف عنه وهو الذي
انتسب بما سيأتي من تردد القاضي في بقاء الاعراض **قوله** ومن زيادة الساقي له يحتمل
ان يكون من مضى المجهول ويحتمل ان يكون مبنيا للفاعل اي القاضي ان ثبت ذلك عنه
فلانكر واعلم ان القاضي ان يلتزم هذا الزم من اضافة العدم الى الضرورة وقد قال
فيه بعض المحققين كما قرر في شرح المقترح وسنذكر ما فيه بعد ان شاء الله تعلى **قوله**
تردده في بقاء الاعراض قال تقي الدين واعلم ان القاضي رحمه الله تعلى حكي ان الفاعل
فقيل له فقد بطلت الطريقة في استحالة بقاء الاعراض فلا دليل على استحالة بقائها
فقال لست اثبت هذه المسألة اولا قلت ان تردد القاضي في اضافة العدم الى الفاعل
يتردد في استحالة بقاء الاعراض ظاهر واما ان جزم بذلك فلا وجه للتردد في هذا فانه
لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول والحق ان يعنى بتحتم بقاؤها نعم يترجح القول بلا
بقاء اعتمادا على الغير **قوله** وجزم الفخر قال في المعالم الخ يعني ان الاعراض يجوز
عليها البقاء وقال الفهرية بعدهما جملة الاعراض الخ [illegible] للشرعية
فانهم ساعدوهم على ان الحركات لا تبقى وكذا الاصوات وتردد في الارادة وقد قرر
في مسألة اثبات الجواهر ان الحركة من الموجودات الاستيلية [illegible] وهو من اخذه غير
لازمة فان الفخر رحمه الله تعلى يعتقد ان جميع الاعراض انما يكون كذلك فيما فيه النزاع
من الاعراض وهو ما لا يشاهد فيه التغير اذ في الاكاد كلام الاتابع **وها هنا** بحث
وهو ان الاعراض وقع فيها التماثل جميعا كما مر في حدوث العالم واذا شوهد في بعضها
التغير كالصوت وهو واجب له لزم ان يثبت في باقي الاعراض بعين [illegible] التماثل ولا
اختصاص احد المثلين عن مثله بحكم واجب ويكون هذا دليلا في اثبات استحالة بقاء
الاعراض لا **يقال** ان يعكس ولا يستقرا بان يلحق ما شوهد فيه التغير بما لم يشاهد
فيه حتى يجب بقاء الجميع لان التماثل لما [illegible] نقول الصوت ونحوه وجب تغيره بلا
الضرورة واللون ونحوه وان شوهد فيه البقاء لا مانع من انعدامه ولا دليل عليه لا يقال

وانتفى ما نعدام بعد الأصوات ونحوها أيضاً لأنا نقول غاية الأمر أن يقال بالكمون والظهور
أو بعدم الانتقال وقد تقدم بطلانه وقد يجاب بمنع كون التغير فيما ذكر فيهما واجباً إذ
لا يلزم من ضروريته وقوعه أن يقتضي إلى الوجوب العقلي وهو كذلك إذا **تنبيهان**
الأول ذكر المصنف للبقاء دليلين هنا واستدل عليه في الصغرى بقوله لو لم يمكن أن يلحقه العدم
لكان جائز الوجود وهو قريب من المذكور هنا في الشرح وهذا الكلام على طريق الخلف ويستدل
عليه ببرهان الاستقامة وهو أن يقال إنه تبارك وتعالى قديم وكل قديم باق وبيان
الصغرى ببرهان القدم والكبرى بالخلف المذكور هنا وقد تقدم استدلال بعضهم بقوله لأنه
واجب الوجود فهو قديم باق ولذلك ذكر القدم والبقاء مع سائر السلبيات هو عادة أهل
كتبه وقد علمت مما مر أن من أثبت وجوب الوجود كفاه ذلك عن التعرض للقدم والبقاء
لاقتضاء وجوب الوجود استحالة العدم سابقاً ولاحقاً وهي معنى القدم والبقاء قاله
الثاني سعد الدين رحمه الله تعالى بعد تقرير أدلة وجود الباري تعالى قد تخلص من مطلب هذا ا
ابتداء أن الصانع أزلي أبدي ولا حاجة إليه بعد إثبات صانع واجب الوجود لذاته لازم من
ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلاً وأبداً وبعض المتكلمين لما اقتصر في البيان
على أن لمبادئ العالم صانعاً من غير بيان كونه واجباً أو ممكناً افتقر إلى إثبات كونه
أزلياً أبدياً أو لا شك أن المصنف في أكثر كتبه إنما ذكر وجود الصانع فحسن معه
أن يذكر قدمه وبقاءه ليثبت وجوب ذاته الوجود ولا شك أنه لما اقتصر على ذكر وجوب الوجود
هو الحق وما فعله المصنف أزيد معرفة وبصيرة وهو صنيع صاحب الإرشاد وغيره
قوله وهي الجواهر والأعراض افتقر عليهما العدم فيجوز أيضاً عليهما أحكامهما لو
سلم وجوده كان الباري أيضاً مثلهما تعالى **قوله** أي يفتقر إلى شغل فراغ هو
تقسيم فيه تسامح وكأنه أراد بالافتقار المعنى اللغوي أو التعجيم تعالى وما يفتقر إلى
هو ذكر المتصل للفارق لذلك لم يكن تقسيم الجرم أجنبية وإنما يكون على حذف مضاف أي
ذو مقدار يشغل فراغاً وحينئذ يرد عليه خروج الجوهر الفرد إذ لا مقدار له ضرورة
استلزام المقدار الكمية المستلزمة للانقسام المستحيل على الجوهر الفرد **قوله** صفة
نفسية لا يعني فتكون ملازمة له ويستحيل أن تفارقه **قوله** فإن نفي حيزي لا تقدم في

تقسيم

تقسيم الحركة والسكون وما فيهما أما أغنى عن إعادته هنا **قوله** ولا حوادث فيه إذ لا
أي في بيان الحدوث وإعادة الكلام هنا على حدوث الحركة والسكون ثم على حدوث الأجرام
كلما تقدم في البيان ولما تقدم ما فيه الكفاية **قوله** ولا أولية لما يكون مسبوقاً بغيره لأنه
فيه مع ما قبله لف ونشر معكوس كما أنه استدل على عدم أزلية الحركة بحجتين افتراقيتين
أحدهما أن الحركة لا يمكن بقاؤها وما أزلي واجب البقاء الثاني أن الحركة مسبوقة وما أزلي
لا يكون مسبوقاً ويتحصل منهما جميعاً أن الحركة لا تكون أزلية فذكر المصنف الصغرى بين ثم ذكر
الكبرى بين أو إلى الكبرى بين لآخره الصغرى بين وآخر الكبرى بين كأول الصغرى بين في الأجرام
تنبيه الأزلي تقدم أنه هو القديم أو أعم منه في اصطلاح المتكلمين والأزلي بالتعريف القديم
يقال الأزلي وذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة عن كلمة القديم لم يزل ثم نسب إلى هذه الكلمة
يستغنيهم ما بالاختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلي
كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني انتهى وذكره صاحب الصحاح نحوه **قوله**
لأن التسلسل باطل بقسميه لما تقدم من بيان بطلان القسمين من استحالة خلو الحركة
والسكون أزليين فيلزم لو كان جرماً متحركاً في الأزل أن لا ينفك متحركاً أبداً لأن القديم
لا يزول ولو كان ساكناً في الأزل لزم أن لا ينفك ساكناً أبداً وكلا اللازمين باطل
للمشاهدة تعاقب الحركة والسكون في الأجرام وهذا برهان مع اختصاره فهو حقيق وعليه
اقتصر المصنف في الوسطى في حدوث العالم وأوضحه غاية **قوله** فلو كان جرماً قال الشيخ تقي
الدين صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الباري تعالى جسماً والنظر في إشعار هذا ا
للفظ بالتشبيه في اللغة ثم أقام الدليل على إبطاله قال لأن بعض الكرامية تأول كلام
المجسمة على معنى غير مفهوم من اللفظ فيقع النزاع من جهة الشرع حيث سماه بما لم
يسم به وإنما يطلق على الباري تعالى ما ورد به إذن الشرع انتهى يعني ما ملم على
مقتضى اللفظ لغة فإن أراد هذا القصد الحمل الظاهر منعه دليل العقل وإن أراد غيره
منعه دليل الشرع فلا يعني ما ملم لفظ الجسم فيشعر بالتشبيه لرجوعه أصلاً لغة فيه
بمعنى الغنى من قولهم جسيم لمن كثرت أجزاؤه وأجسم لمن زاد في كثرة الأجزاء ولو كان
الباري تعالى مركباً من الأجزاء المتوهمة لوجب لكل واحد من الأجزاء الحياة والعلم والقدرة وبعض

الى تفرد دلالة وسنقيم ادلة الوحدانية فيلزم بطلان الجسمية والتركيب من الاجزاء ثم
الدليل على بطلان كونه جوهرا هو الدليل على بطلان كونه جسما وقد اهملنا ان يكون من
جملة التحيزات ولا يصح جسم لا متحيزا وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وما لا يخلو
عن الحوادث حادث وان كان واحد لا الالة الحوادث فيه لزوم حدوثه وان لم يكن دون ما قبله
لقضاء دلالة حدوث العالم قسم نقول لو فرض الصانع جسما لم يخلو اما ان يكون غير
متناه من جميع الجهات وهو باطل فانه لا يمنع وجود غيره لا عقلا فلا بد من الفراغ
هذا الفرض ان يكون متناهيا من بعض الجهات فيجوز حركته الى الجهة المتناهية ويلزم
منه تناهيه من الجهة الاخرى لامكان ان الحركة تفريغ واشتغال فلا يشغل من جهة الا
وقد فرغ من الجهة الاخرى فيجب تناهيه وذكر دليلا اخر على وجوب التناهي ثم قال واذا ثبت
ان كل جسم متناه فلو فرض صانع العالم جسما لزم تناهيه واذا تناهى لزم اما ان يكون
اصغر من العالم او اكبر او مساويا وذلك محال ويتنزه الواجب الوجود وجوب الجواز
ويتعالى عن ذلك قال فان قيل لعل قولكم نفي الجسم ونريد به الدلالة على وجوده قلنا
كل لفظ موهم لمعنى لا يليق بشانه تعالى لا سبيل الى اطلاقه عليه الا باذن ولا اذن
في اطلاقه اهـ ولما قصر المصنف نفي الجسمية والجوهرية معا عن الله تعالى عبر بلفظ الجرم
الشامل لهما اختصارا **قوله** ولا استحالة جرم لا نهاية له يعني انه انما لزم كونه اكبر مما هو
عليه او اصغر حيث يعرض متناهيا اما لو عرض غير متناه فلا معنى الزيادة عليه لا كونه
غير متناه محال لما مر من كلام المقترح وعلى استحالة عدم التناهي هناك ادلة كثيرة
مبسوطة في المطولات وما ذكر المقترح لا يجيء هنا في المقام حينئذ لو كان جرما لكان
لا متناهيا فيلزم جواز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر كما عرض المصنف او اكبر من العالم او
اصغر كما عرض المقترح وكل ذلك محال لاستلزامه التماثل ولا يفتقر الى المخصص فكونه
جرما مطلقا محال وهو المطلوب **قوله** فيه بحث وعرض المصنف الكلام في الجرم وعرض التناهي
وان لا يتناهى وهذا انما يثبت في الجسم كما عرضه المتكلمون واما الجوهر في جملته الجوهر
الفرد وهو لا يوصف بالتناهي ولا بان لا يتناهى اذ المراد تناهي الابعاد ولا ابعاد للجوهر
قلنا الكلام لا شك ان الكلام لا يخلو عن بعض المناقشة لانا اذا قطعنا النظر عن الابعاد في

ان

ان يقال ان الجوهر الفرد متناه في نفسه لانه يتزايد والا نهاية له على الاول المقصود والغرض انه
الكلام حيث توجد الابعاد **قوله** فيحتاج الى مخصص لانه لا يقال لا يعرض هذا القول الخصم ص
واجبا فلا يحتاج الى مخصص لانا نقول التماثل مانع من ذلك كما تقدم في حدوث العالم
قوله فلو كان جسما لكان مركبا اي سواء تركب من اجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين متفقة
في الماهية كاجزاء الماء والنار والهواء والتراب او مختلفة كاجزاء الحيوانات الحيوانية وا
النباتية والحيوانية او من اجزاء عقلية امر مادة وصورة كالجسم عند الحكماء او من جنس
وفصل كالانسان والطائر والبياض والسواد وقال السعد الواجب تعالى ليس بجسم لان
كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة والجو
هر الفردة ومقدارية هي الابعاد وكل مركب مفتقر الى جزء ولا شيء من المحتاج بواجب و
ليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم به اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان
معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل وماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده
زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم
للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم او
الجسماني والواجب ليس كذلك اهـ وقد تضمن كلام السعد جل كلام المصنف وذكر
السعد ايضا لنفي الجسمية ادلة اخرى منها برهانان حسنان احدهما ان الواجب تعالى
لو كان جسما لزم اما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة
والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان
التضاد قد يكون بينهما امتناع الخلو عن الجسم واما ان يتصف بالبعض دون البعض
فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك بالمخصص ولا يلزم الترجيح من غير مرجح ان
كان ذلك لا بالمخصص الثاني لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون
متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع
الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم
الترجيح بلا مرجح قال لا يقال انما اورد في اتصاف الباري بصفاته دون اضداده لانا

تقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته تعالى
واضداد المتواردة على الاجسام وانما قد تكون متشابهة في الافراد **قوله** لا يستحيل
قديم غير الله يعني ان كل جزء من الاجزاء التي تركب منها دال على هذا البعض قديم فيجب أن
يكون متصفا بالعلم والقدرة والحياة وسائر صفات الالوهية لاستحالة وجود اله
قديم غير الله وظاهر عبارته في اسوة انه ليس كل قديم الها فان صفاته تعالى قديمة وليست
بالهة وكلامه على نية الذات كما قررنا او نظرا الى من يجعل القديم هو القائم بنفسه
ولا يجعل الصفات قديمة بل ازلية وعلى هذا الاصطلاح يصح كل قديم اله وهذا كله
عند المتكلمين واما الفلاسفة فعندهم غير الله كثير عندهم وهذا عندهم باستحالة
التركيب عليه تعالى لانه من حيث انه المركب مفتقر الى جزئه فيستحيل على الله تعالى
التركيب لاستلزامه الافتقار **قوله** اصل الاقانيم أي اشار بهذا الى ان النصارى وان
اطلقوا على الاله اسم الجوهر لا يريدون به ما يريد المتكلمون من التحيز وانما عنوا
به اصل الاقانيم الثلاثة عندهم وظاهر عبارة المصنف وعبارة العقيدة والمقترح
وغيرهم انهم سموه جوهرا لكونه اصل جزء الاقانيم الثلاثة فيكونون جعلوا
المركب اصلا للاجزاء وهو صحيح من حيث تقومه باجزائه كثيرا او زمان المعروف هو
العكس وقد يحتمل ان تكون الاضافة للبيان او يريد والاصل العوالم كما تقول الفعل
اصل الخبر **قوله** بين نقيضين وحدة وكثرة أي فلا تعقل الذات الا واحدة وانما الكثرة [illegible]
ذاتا من مذاهب المنطقيين من الفلاسفة بانهم قالوا ان الاجناس والفصول انما
هي لما كثرة في الذهن وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها والاشتراك عرض لهن مراده [illegible]
اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها من خارج بل الخارج واحد في الذهن متكثر باخذ
النفس اجزاء الاصل وتجرده في الاقانيم لا انهم اشياء بل انهم ميزوا بعضها عن بعض وان
قلنا الجملة اعني الجسم الحسي وتبقيته لما قبلهم تتغير وكيف بنشبيهم اجزاء ذاتية لا باطل
مع هذا الخبط والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات اخرى وعلى الجملة عن مذهبهم غير
معقول وهذا اخس الفرق واذا كانا فيها ما وادراك الخطا نرى على مثلهم عيب والنقص
الباطل ان الحق والمرشد الى الطريق القصد **قوله** وينبغي ان يعلم انهم انما يلزمهم الجمع بين

نقيضين

29

نقيضين ان كان القائل منهم بالكثرة هو القائل بالوحدة اما ان كانوا مختلفين بعضهم
يقول بهذا وبعضهم يقول بهذا فلا يلزم الا التشتت عنهم وما ذكره هم ان لم يصرحوا بالجمع
بينهما لانه لزم لا على ما يقولون قال المصنف في تفسير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم هذا قول الفرقة التي تسمى اليعقوبية من النصارى وفي قوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة هذا قول جمهور النصارى لانهم يقولون اب
وابن وروح القدس اله واحد ولا يقولون ثلاثة الهة وذلك لازم لهم لانهم يقولون الاب
اله والابن اله وروح القدس اله ونحوه لابن حجر وغيره **قوله** اوجه واعتبارات الخ
حكى ارددك العقيدة في ان نسبة الكلمة عندهم الى الذات نسبة حال نفسية او وجه واعتبار
وقال في الارشاد الاقانيم عندهم لا ترجع الى موجودات بل هي بمنزلة الاحوال عند القائلين
بها وقال المقترح تسميتها على اصلهم بالوجوه والاعتبارات على راي نفاة الاحوال اقرب
من الاحوال صفات عائدة للموصوف واجري على راي من اثبت الاحوال واقتضى نفيها انتفى [illegible]
ولما كان من قولي الارشاد والمقترح ردد العقيدة بينهما وتبعه المصنف والظاهر ان العطف
وجوه في كلام المصنف مجرور عطفا على احوال فيكون اوقع الترديد في المترتب عنه ويحتمل
انه مرفوع خبر المبتدا محذوف ويكون الترديد في غيره لا رواية هل هي احوال او وجوه واعتبارات
وعلى اي شيء وقع الترديد يستلزم الترديد في الشيء الاخر لان الضمير المقدر المحمول مبتدا
في الوجه الثاني لا يخلوا عن تكلف في معاده ويصح ان يكون في الوجه الثاني للاضراب فيكون
قد اختار ما ذكر المقترح بلا جهم **قوله** اي محل اي ذات يقوم بها قيام الصفة بالموصوف فمحل
العرض هو الذات بخلاف محل الجرم وانه المكان **قوله** اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص قال في
شرح الوسطى قد اختلفت الايمة في معنى القيام بالنفس والاختلاف راجع الى الاصطلاح
من غير خلاف في المعنى فمن الايمة من اصطلح على اطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر الى محل
فيخرج عن مقتضى هذا اللفظ الصفة قديمة كانت او حادثة لان الصفة مطلقا لا بد لها
من محل تقوم به وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان القيام بالنفس هو الذي لا يفتقر
وجوده الى امر اخر غير وجوده فاذا وان شئت قلت هو ما يستغني عن المحل والمخصص ولا
حرج بين العبارتين في المعنى ولا فائدة بتنبيهه على هذا الاصطلاح لان القيوم سبحانه بان

29

الجوهر وان استغنى عن المحل بمعنى انه ليس صفة لذات اخرى فهو مفتقر علة الافتقار
او التخصص لذاته بالوجود بدلا عن العدم الذي كانت عليه وبالمقدار والصفة الذين
هو عليهما دون غيرهما ثم هو بعد محتاج في بقائه الى وصف اتصافه بالبقاء وجوده علا ولولا
الفاعل تعالى للكائنات لما شاء من ذلك ما عرفت كلمات العقلاء فقد استبان ان الفاعل
بالتغيير بمعنى التقسيم لشان المخصص بالتقسيم اولى من صفات التقسيم لشان فيه صفا
في ذلك وزيادة ولما ذلك كان الجوهر في التقسيم اولى يشاركه تعالى في مجرد التسمية بالقيام
بالنفس وفي التقسيم لشان ما يشاركه في التسمية او وقد اتفق هنا على التقسيم ما فضل
لا مضايقة وهكذا يقال في شان نتبه **قوله** الوجودية الخ والصفة الوجودية ما تقوم بصفة
فلو كان الله تعالى صفة لم يتصف بصفة وجودية كجلاله العزيزة فانما تتصف بالصفات
لا التصفة بالقدرة والبقاء والقدم والوحدانية **واعلم** انهم اختلفوا هل يجوز قيام
العرض بالعرض ام لا والجمهور على انه يمتنع قيام العرض بالعرض لوجهين احدهما ان معنى
قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز بما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام العرض بالعرض
فلا بد من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض لامتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام
بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هو اولى وان كان القيام بنفسه
اعنى ان يكون محلا مقوما للحال فان الذي هي بذلك الجوهر تبعا وهو معنى القيام هكذا
قرر الوجهين في شرح المقاصد قال واعترض عليهما بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالـ
الشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو
منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص
بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات عند الفلاسفة بل لا
نسلم انه يختص بالمتحيز بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لا انه لا
يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا
لعرض لا للجوهر الذي لا ينفك الا تبعا كالسرعة والبطء للحركة والملاسة للسطح والاستقامة
للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط

مطلب اختلافهم في قيام العرض بالعرض

بالسطح

بالسطح بمعنى ان ذات النقطة هو الخط وذات الخط هو السطح كذا الجسم قال ومن القائلين
بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة
والوجود عرض قائم بمحله وحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض قال
واجاب المتكلمون بان مبدا النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا اعراض على
ما سبق ومثال الملاسة ولا استقامة على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم وبانه
السرعة والبطء ليسا عرضا زائدا على الحركة فان بين الحركة امر ممتد تتخلله سكنات
اقل او اكثر باعتبار ما تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات في
مضيفات الحركة انواع مختلفة والسرع والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات
انتهى **قوله** معنى من المعاني الخ معنى كل صفة او مضاف اليه ما قبله فان قيل
لا يلزم من افتقاره الى المحل ان يكون من المعاني بل يجوز ان يكون اعتباريا او سلبيا **قلنا**
استلزم نعته الافتقار الذكور مع غير الوجود الذي هو مفروض في الا به هذا ان اراد من
المعاني ما يقابل الاصطلاحية واما ان اراد به ما زاد على الذات فهو حاصل ولا استلزام صحيح
قوله فان قيل فيه انما لا كان لا بعض هذه الجواهر الى المحل الذي يفتقر اليه لانه لا يكون الا
ولا كان لانه في الازل معنى قائما بنفسه وانه محال واذا كان قديما فلا بد من اوهميته
لا مرية تركب لانه مع تحقيق تعدد لانه وايضا افتقار احدهما الى الاخر دون العكس
ترجيح بلا مرجح ولن افتقر كل منهما الى الاخر كان دورا **قوله** واذا استحال افتقاره الى المحل
استحال افتقاره الى المخصص بحث وهو ان يقال لا يفتقر اليه ولا الذي يتصل به اتصافا واختيارا
من غير افتقار فيتصف به من اين يلزم من نفي الافتقار نفي الاتصاف فان الله تبارك وتعالى
لا يفتقر الى خلق العالم وقد خلقه وان الى نصب الاسباب وقد نصبها والجواب ان معنى
الافتقار الى المحل عدم الانفكاك عنه ومعنى عدم الافتقار اليه في هذا المقام الاستقلال
عنه والانفكاك عنه دائما بحيث لا يتصور القيام به كما تقول في افتقار العرض الى المحل
انه لا ينفك عنه وفي عدم افتقار الجوهر الى المحل انه يستحيل ان يقوم به وليس عدم قيام
فان يقع تارة ولا يقع اخرى حتى لا يلزم من نفي الافتقار فيه ان ينتفي الجواز **قوله** ومعنى
الاتحاد في العرض الاتحاد يطلق على معنيين احدهما شدة الامتزاج والمجاورة بحيث لا يتميز

محصل هذا البحث انه لا تلازم بين الافتقار وعدم
الجواز وعدمه او من ما صفتي يستلزم نفي احدهما نفي
الاخر يستلزم تحقق عدم الافتقار وعدم لزوم الانفكاك
لعدم لجواز اتصاله به على سبيل الانفكاك ودوام
عدم الافتقار لا يستلزم عدم الانفكاك الان تنظير
بالنسبة لا تدري الوجه فيه تامل اذ كلامهم لا
لو ادعينا التلازم بين الافتقار والمحل ولم ندعه
بل ادعينا التلازم بين الافتقار والانفكاك بالمحل
وبينهما فرق بين فتامله الا انه

٩٠

احدهما عن الاخر في الحس كامتزاج الخمر والماء وسائر المركبات من الاشربة والمعاجين وكا
ختلاط الطبيعتين في الجسم بحيث صار شخصا واحدا وعن ابدا ما تشابه النصارى في الاتحاد
من ان الفحمة حقيقة والنار حقيقة فاذا سرى النار في الفحم لم يتميز احدهما عن الاخر وصارا
حقيقة اخرى وتجدد لهما اسم لم يكن وهو الجمرة وكل هذا يعقل في الاجسام فالاتحاد على هذا
في حق الله تعالى او في صفة من صفات العلي الكبير من تقسيم الاتحاد الى ان يراد به صيرورة
الشيئين شيئا واحدا او وقد علمت ان الاتحاد بالمعنى الاول لا يعقل الا في الاجسام ولا
يتصور في الله تعالى واما بالمعنى الثاني فمحاله في الغائب القديم والحادث في الجسم وغيره وقد
نص عليه المؤلف **وفيه** مناقشة وهو انه جعل معنى الاتحاد في صيرورة الشيئين شيئا
واحدا فان اراد تقسيم مطلق الاتحاد فلا يصح لما مر من انه يطلق على معنيين وان اراد الا
تحاد الذي وقع في مذهب النصارى فلا يصح ايضا لان الاتحاد عندهم فيه وجوه
النصب على ان التقسيم هنا لم يقع فيما اصلا **وقد** علله بانه لم يقصد مطلق الاتحاد
ولا الاتحاد عند النصارى بل الاتحاد الذي يزعم العقل انه يستحيل على الباري وهو
الذي اشار اليه ثانيا بقوله واذا استحال افتقاره الى محل استحال الاتحاد به اما الاتحاد
بمعنى المزج والاختلاط فلا يتعرض له اذ هو من خصائص الاجسام واما ما يعني به انتقال
الاتحاد الذي اطلقوه فسيأتي به قوله محال مطلقا اي لما سيذكر من انه يلزم
في استحالته مطلقا كان من عندنا في حق الباري تعالى كالجبر لا خلاف بخلاف من
المعنى الجسمية ونحوها مما يصح في الحادث فان في كونه خلافا وقد تقدم ذكرهما والجزء
بينهما في اقسام المحال قال الابهري ونقل عن فرفوريوس من الحكماء وقيل انه امام من
قال بالاتحاد ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية
وهو اذا قال بالاتحاد العاقل بالمعقول وقال تارة ان النفس الناطقة انما تعقل الاشياء
لاتصافها بالعقل الفعال واتحادها به واصطلاحه الغالبة مبني على ان النفس الناطقة
جوهر مفارق واثبات عقول سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك قال الامدي عليه
من الالزام ان يقال النفس اذا عقلت صورة واتحدت بها ثم عقلت صورة اخرى
واتحدت بها فالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد الثاني فان بقيت لزم ان يكون الشيء

الواحد

91

الواحد شيئين وهو محال وان لم تبق وقد كانت هي العقل بعينه لزم عدم الصورة الاولى
والعقل معا وكان الموجود شيئا اخر فلا اتحاد اصلا قوله ان النفس الناطقة
تتحد بالعقل الفعال محال ايضا لانه ان اتحدت ببعضه لزم انقسامه وهو محال بنفسه وان اتحدت بكله بالعقل
لزم ان تكون عالمة بجميع معلوماته وهو محال عندهم **قوله** اذ الاتحاد لا يخلو اي فرض ذلك
قوله والاتحاد به عطف على اقتضاء اي واقتضاء الاتحاد به **قوله** قيام صفته بذات
غيره اي جعل الكلمة صفة للاله الاول انتقلت فقامت بعيسى وهو ظاهر عبارة الفتوح
عند اشترائه على بطلان قولهم بانه يلزم عليه قيام الصفة بموصوفين **قلت**
وفيه شيء لان الاله عند النصارى اذا كان مركبا من ثلاثة اقانيم والكلمة تكون جزءا
الاله الثالث وهي الاله فاذا حلت جمعوا بين الوحدة والكثرة فكيف تكون صفة للاله والشيء
لا يتصف بجزئه تامل ثم ما اقتضاه النصب على اللف والنشر من ان استحالة اقتضاء الى
المحل يستلزم استحالة افتقار صفته الى محل غيره وان استحالة اتحاده بمحل يستلزم
استحالة اتحاد صفته بمحل يحتاج الى بيان وان كان صحيحا في نفسه على ما ياتي بيانه وقد
يجاب اما اولا فبان يقال المراد بالجزء هنا الجزء العقلي لا الجزء الحقيقي وهو الذي دل
عليه قول المصنف نكتة هنا حقيقة الاله وحينئذ الجزء هو وصف والاله وصف واما
ثانيا فبانه لا يريد الاستلزام بل اراد انه اذا عرفت استحالة الاول فاعرف استحالة
الاخرى بما يستفيد من البرهان والكلام في قوله وكذا التشبيه في الاستحالة والبقاء
يجري التعقيب **قوله** فبطل ما قالت النصارى اذ ذكر البعض ان القول بالاتحاد يعزى الى
بعض النصارى فقالوا ان الكلمة حلت بناسوت المسيح فاتحدت به فصار الجوهران جوهرا
واحدا قال وهذا يعزى الى بعضهم وابطله الاخرون فقالوا لو كان كذلك لكان كذا وقد فصل
وطلبنا التقليد في الاعتراض بل هما جوهران وارادتان فعلا هو بعيسى الموتى وهو في
اللاهوت وابراء بالناسوت يأكل الطعام ويشبع وقد اقمنا الادلة بل
العقلية على استحالة الحلول على الله تعالى في شيء فبطل ما بنوه عليه من الاتحاد وعزى
القول بالاتحاد ايضا الى بعض الصوفية وربما اخذ ذلك من بعض شطحاتهم كقول
بعضهم ما في الجبة الا الله ونحوه وسيجيء تمام الكلام على هذا البحث **قوله** ودون

الجوهر نفس أي مجموع هذه الأقانيم ويبعد أن يريد به الوجود **قوله** فيلزم أن الناسوت
أي ذات عيسى عليه السلام كان وجب اتحاد العلم بذات عيسى فيصير ذا بلا اتحاد
قريبا فتكون ذات عيسى قريبة وذلك باطل اتحاده وإن كان اتحاده جائزا افتقر العلم
إلى مخصص يخصصه به بدلا عن غيره أو بهذا الذات دون ما أخرى وذلك تأثير في العلم
فيكون حادثا وإذا كان هذا ثابتا كان الجوهر الأول حادثا لأن حدوث الجزء أو اللازم
يستلزم حدوث الكل والملزوم وحينئذ تكون ألوهية عيسى جائزة كأن الاتحاد الذي
به جائز وكذا ألوهية الجوهر الأول تكون جائزة حيث عرض حدوثه وحادث جائز
والموصوف جائزة وصفا الألوهية وبناء التغيير قول المصنف وذلك يقضي
إلى منافيه بواجب الوجود والله تعالى أعلم **قوله** الخنافس والحشرات الخ الخنافس
جمع خنفساء ويقال له أيضا خنفس على وزن جندب أو خنفد وهي الدويبة السوداء العفونة
والحشرات الهوام وأنه وأب الأصغار **قوله** بلزوم كفره لا عكسه لا تعدم ما فيه وأشار
بهذا الكلام إلى قول العجز ناكتت بعض أحبار النصارى فوجدته في غاية البعد والعقول
وقلة فاعيه وأجره كلا أنا كفرته بما وهي أن الدليل يلزم كفره لا عكسه كما مر في حدوث
العالم فعجب عليه فهمها أنفاعه فلم أزله معه حتى قطعته وسلم [illegible] فقلت
له حينئذ خصصتم الاتحاد بقوم العلم بناسوت عيسى عليه السلام حتى جعلتموه
إلها فقال لما ظهر على يديه من إحياء الموتى ونحوه مما لا يقع إلا من الإله فقلت له
يلزمكم أن تقولوا بالوهية موسى عليه السلام لما ظهر على يديه من إحياء العصا
ثعبانا ونحوه مما يقطع أنه ليس من فعل المخلوق البتة فلم أراه ينكر فقلت له قد
سلمت أنه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ودليل الألوهية على زعمكم موجود
في موسى على حد وجوده في عيسى عليهما السلام ثم قلت له وهل تجوزون أن تكون نفس
هذه الحيوانات المحتقرة كالخنافس ونحوها إلها فقال لا أجوز ذلك لعدم دليل
الألوهية فيه فقلت كيف وقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
فلعلها تكون إلها في نفس الأمر على مقتضى أصلكم ولم يظهر لعدم دليل الألوهية فبهت
الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين أبو [illegible] في شرح الوسطى انتهى عظيم غباوتهم

فيما

92

فيما تخيلوه من حكمة كون عيسى عليه السلام اتحد به اللاهوت حتى كان إلها عندهم
ثم صلب بعد ذلك على زعمهم قالوا الحكمة في ذلك [illegible] وأخلى منهم [illegible] حكمة ذلك أن آدم
أبا البشر لما أكل من الشجرة وعصى أمر ربه استحق العقوبة من ربه لكن عقوبة المولى على ما
هو من الجلال لم يكن ليستطيعها بنفسه فلذلك قالوا حل اللاهوت الكلمة بعيسى عليه
السلام ورجع بسببها الشاكر منه بنفسه وبذلها للعقوبة نيابة عن أبيه آدم عليه
السلام ولم يكن في غيرها ما به نقصه وطلب لمشاكلته له إذ هو ابنه مثله فلا تقبل
هو حكمة قتله وصلبه فيقال لهم هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقع به حل العقوبة
بالناسوت دون اللاهوت أو بهما معا فإن قلتم إنه وقع بناسوت عيسى فقد انتقض
عليكم ما قلتموه من أن عقوبة الإله لم يكن ليستطيع نقصه إذ لا شك أن الناسوت وهو
جسد عيسى عليه السلام ليس بإله قطعا وأيضا كيف ينفرد الناسوت بذلك القتل
والصلب مع القول بامتزاجه باللاهوت وإن قلتم إن القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت
والناسوت لزم أن الإله يلحقه الموت والألم وغير ذلك مما يلحق المخلوق وذلك لا يستلزم
حدوثه ضرورة وهو محال قطعا وأيضا فذلك يؤدي إلى انعدام الإله الذي هو مركب عندكم
من الأقانيم الثلاثة إذ المركب ينعدم بانعدام جزئه وقد انعدم جزء الإله الذي حل بعيسى
بقتله معه فقد انعدم إذا الإله فلم يبق بعد ذلك إله انتهى وما أحسن قول البوصيري

ليت شعري ذكر الثلاثة والوا • حد نقص في عدكم أو نماء •
كيف وحدتم إلها نفى التو • حيد عنه الآباء والأبناء •
أإله مركب ما سمعنا • بإله لذاته أجزاء •
ألكل منهم نصيب من الملـ • ك فهلا تميز الأنصباء •
أتراهم لحاجة واضطرار • خلطوها وما بغى الخلطاء •
أهو الراكب الحمار فيا عجـ • ز إله يمسه الإعياء •
أم جميع على الحمار لقد جـ • ل حمار بجمعهم مشاء •
أم سواهم هو الإله فما نسـ • بة عيسى إليه والانتماء •
أم أردتم بها الصفات فلم خصـ • ت ثلاث بوصفه وثناء •

والرد عليهم حيث يقول
[illegible]
ومجرور

• أي هو ابن الإله مما شركته • في معاني البنوة الأنبياء •
• فلتقله اليهود فيما زعمتم • وأمواتكم بها أحياء •
وغيره ذا أو وجها آخر من الأود في هذا الأبيات وهو واضح **قوله** وجميع ما ورد
على الأول إلى المراد بالأول التقسيم والأول للاتصال وإنه أريد به القيام كقيام العرض
بالجوهر **قوله** الأبوة بمعنى أي الأبوة الله تعلى لهم **قوله** من التربية والتلطف ببلاغ ا
أن إطلاق الأب على الله تعلى مجاز عن التربية والإلطاف لأن حقيقة الأبوة فيه تعلى
مستحيلة وهذا الإطلاق صحيح كما يطلق عليه تعلى الرحمن وإن كانت حقيقة الرحمة عليه
تعلى مستحيلة لأن أسماء الله تعلى توقيفية على الصحيح في شريعتنا فلا يطلق عليه
تعلى إلا ما ورد به السمع كأسماء الله الرحيم **قوله** بل أثبات الألوهية لغيره أي قيل
إنهم لا ينكرون أن الألوهية ثابتة لغيره وينحون أنها ثابتة له أيضا فما معنى هذا
الكلام قلنا المراد إثبات الغير على الخصوص وفيه نظر إذ لا إشعار للكلام به
والجواب أن المراد أنه تصحيح بل يجب إلا له بقرينة الإضافة والإله لا يكون غيره إلا بما
له البنوة فعندهم الاختصاص من هذه الجهة بل بعضهم **قوله** وعن أصحاب الأدلة
تقدم مثل هذا الكلام عن البيهقي والمراد بأصحاب الغفلات الموالعين في الحروف ولذا كرره
الغفلات ثم **قوله** شطحات لم أقف على هذه اللفظة فيما رأيت من كتب اللغة وكأنها
عرفية صلاحية وتستعمل في اصطلاح الصوفية قال صاحب الرموز ومعاني الكنوز
ما نصه ومثال ما جاء في الاتزام أو شبهها كقول القائل • أنا من أهوى ومن أهوى أنا •
وكقول الآخر أنا الله وكقوله الآخر ما في الجبة إلا الله وكقول الآخر سبحاني وكقول الآخر
ما أعظم شأني فمن أولئك وما شاكله وما ماثله القول فيه واحد لأنها وإن اختلف
ألفاظها وتنوعت أزهارها لكنها تسقى بماء واحد • تشير إلى محو الاثنين وثبوت الواحد
فهوم تلقوه بالتسليم • وقابلوه بالقلب السليم • وحملوه على معنى قوله صلى الله
عليه وسلم إن من العلم كهيئة المخزون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله تعلى فإذا تكلموا به
أنكره أهل الغرة بالله تعلى انتهى تمام كلامه **قوله** بمثل هذه المقالة أي القول بالاتحاد
أو الحلول المشعر به فإنها واقعة منهم قطعا **قوله** وهو هنا شيخ قال صاحب

الرموز

الرموز أيضا بعد كلام وإذا أراد الخصوص الاصطلاحية بعد الابتداء بمحبة شرفية
فتروا له بتلك الشربة طلبا وبالذوق شوقا وبالقرب طلبا وبالسكر قلقا أي
إن كان فإذا تمكن منه هذا السكر أدهشه وإذا أدهشه حيره فإنه حال نا مريد
فإذا أراد تغيره إلا خذه منه وسلبه عنه فيبقى ثم مسلوبا فإنه حينئذ مراده أنت
معه فلا أنت عنده فلا أين مشاهده فلا كيف فإذا أفنيت ذاته وذهبت صفاته فانى
بصفاته عن صفاته وبفنائه عن بقائه وخلع عليه خلعة فبي يسمع وبي يبصر فيكون
هو متوليه ومواليه فإن تكلمت فبأذكاره وإن نطقت فبأنواره وإن تحركت فبأ
قداره وإن بطشت فباقتداره فهنالك ذهبت الأينية واستحالت الأينية فإن
رسخ قدمه وتمكن في هذا الحال سكر أقلت هو وإن غلبه وجده وتجاوز به سكره عن حد
الثبوت قلت إنه فإنه في الأول متمكن وفي الثاني متلون ومن هنا أشكل على أهل
العلم حل رموز هذا الكلام فقائل يقول زنديق فيقتل وقائل يقول صديق فيحمل وقائل
يقول مغلوب عليه فيهمل فهم من حيث تحقيق حاله معذور في علمه والذي حكم بقتله
مصيب في حكمه إذ الشريعة لها حدود فمن تعداها أقيمت عليه الحدود وقال
تعلى تلك حدود الله فلا تقربوها والحقيقة لها شهود خارج عن ظهور هذا الوجود ومن
هنا أقول إن مثال ملك أوقف أميرا غيورا على بابه وأمره بلزوم محله وأن يجاوز
حد الحد وذلك وأمره أمن تعراه وأراد الدخول إلى الملك وأن تجاوز عن ذلك الحد
أن يقتله أو يؤذيه ويمنعه من الدخول ثم اختص عبدا أحبه وأذن له أن يدخل إلى الحريم
ويطلع على سر من غيب الخزن أمشا ومن هو واقف على الباب فلما أراد الدخول منعه
ذلك المأمور بالمنع فلما دخل بغير إذنه وتجاوز الحد قتله فالمأمور في الحقيقة مجتهد
مصيب بامتثال أمر الملك والموقوف عند حدوده والقتيل شهيد مرحوم غير متعد في
فعله بما خصه به الملك انتهى تمام كلامه وقد أكثر الناس في نسبة الاعتقاد إلى الصو
فية والعاقل ما يتوهم أن ينتحل أهل الله الاعتقاد المحال كيف ومن اعتقده فليس له
من الإسلام نصيب فضلا عن أن يصل درجة التصوف ولا أن لما كان لبعض الاعتقاد متشر
في معان أطلقه كل واحد على ما أراد فإذا الطائفة الصوفية على مقصودهم من لفظ

علية وتجاوز

الكلي والتوحيد الصرف لكن يتوهم الجاهل ما تقشع عنه الحلول ودوهم يرد عنه كما قال بعضهم
علي بن وفا ، يظنون به حلولا واتحادا ، وقولي من سوا التوحيد خال ،
متبرا من الحلول والاتحاد الحاله وقال ايضا ، وعلمنا ان كل امر امرؤ هو المعنى المسمى
بالاتحاد قوله من واخذهم بذا ابدا العقل على ما يقتضيه ظاهر الشرع بعد وهذا لا
ينافي ما تقدم من التاويل لهم وتنزيههم عن الحلول بذلا تحاد يجب الحقيقة وفي هذا
التقسيم ما ترى اللهم الا ان يريد ان من تاول بعذرهم ولا يقيم عليهم الحد وهو
بعيد وان كان هو الظاهر من عبارة المصنف ويحتمل ان يريد ارض واخذهم بالقتل
معذورهم ولا اتحاد وفيه بعد ايضا تامل قوله كقتل الجنيد في الحلاج اي الجنيد
هو الشيخ ابو القاسم سعيد بن عبيد ولقبه الجنيد على وزن تصغير وكثيرا ما
يقرا بياء النسب تصحيفا وكان سيد الصوفية وقد رمي بالزندقة بجماعة من
الصوفية فامسكوا السنتهم ولا ايا فانه تستر بالفقه وكان يفتي على مذهب شيخه
ابي ثور ثم نجوا من القتل في قصة مشهورة واما الحسين بن منصور الحلاج فقتل في
سنة تسع وثلاثمائة وذلك في خلافة جعفر المقتدر وكان الحلاج من الصوفية قال
صاحب الرموز بعد كلام ما ما اصل التلبين ما نهم علموا وكتموا اما علموا لا يعلمون
من ضعف احتمال عقول اصحاب العقول فلم ان الحلاج لما علم شيئا من هذا العلم
وتفوه به بما ابيح دمه وكان مخطيا من حيث اظهار ما يكتم واعلان ما يستر
فكان حكمه من باح ان دمه يباح قلت والذي في قول الاخر ،

، وارحمة للعاشقين تحملوا ، اثم المحبة والهوى فضاح ،
، بالسر ان باحوا تباح دماؤهم ، وكذا دماء البائحين تباح ،

قال وقد روي عنه انه لما اتي به ليصلب جره الخشب والمسامير ضحك كثيرا
ثم نظر في الجماعة من الشبلي فقال له يا ابا بكر اما معك سجادة فقال بلى فقال افرشها
لي ففرشها فتقدم فصلى عليها ركعتين قرا في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب ومن بعدها ولنبلونكم
بشيء من الخوف والجوع الى اخر الاية وقرا في الثانية بفاتحة الكتاب ومن بعدها
كل نفس ذائقة الموت الى اخر الاية ثم ذكر اشياء بكلام ما حفظت منها اللهم نحن فيما لم

يحفى

يحفى ونجز فيها بحجا وفيها في يحفظ مخالفة القيامة يحفى ان فيها في يحفظنا انا تسويقه
وفيها ما يخفى اللاهوتية مع ان ناسوتي مستهلكة في لاهوتيتك مع ان ناسوتي غير
ممازج اياها ولاهوتيتك مستولية على ناسوتي غير مماسة لها اسئلك ان توفقني
لشكر هذه النعمة التي انعمت بها علي حيث كشفت لي مطالع وجهك وحرمت على
غيري ما ابحت لي من النظر في مكنونات سرك وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا
لدينك وتقربا اليك فاغفر لهم فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا ولو سترت
عني ما سترت عنهم ما ابتليت بما ابتليت فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد وتقدم
ابو الحارث السياف ولطمه لطمة هشم وجهه وانفه فصاح الشبلي ومزق جبته وغشي
عليه وعلى جماعة من الشيوخ المشهورين انتهى بتمامه قوله او لم تر ابطال لي بين هذا
الكلام اذ ذكر الحاذات يستغنى به عن ذكر الجهة وانه عطف عليه على خاص قوله
تستلزم التعيين اي كل ما كان في جهة فهو متعين وهذا فيما يتصور فيه التعيين ولا عدم
اعراض يصدق عليهما انها في الجهة ولا تعين لها افاده قلت ح في الكلام بحث من وجهين
احدهما ان المقصود لا يتم الا ببيان انه كل في جهة متعين والا فيحتمل انه تعالى في جهة
ولا يقبل التعيين الثاني ان ما ادعاه من استلزام الجهة التعيين محتاج الى بيان ولم
يذكره كلا يقال بيانه ولا يستغنى عنه لانا نقول لا يصير المقطع المطلوب هنا قلت الجواب
اما الاول فبان المقصود كايتم بما ذكره بل بما بشار المعنى لما مر من تبيان ان الله تعالى
ذات ليس بصفة وكل ذات في جهة متعينة واما الثاني فبان البيان يعلم مما مر في
كلام سعد الدين وهو ان الجهة اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولا يكون ذلك الا
الجسم او الجسماني وكل جسم متعين وقد استدل السعد رحمه الله تعالى على نفي التعيين
عنه تعالى والجهة بوجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم التحيز ضرورة
امتناع وجود المتحيز بدون الحيز والتالي باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب الثاني
انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلا والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بطريق اولى فيكون واجبا والمعروض ان الواجب هو المتمكن

لا المكان فاله ومعنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم **قلت** وفي الوجه الثاني
ايضا مناقشة من وجهين توجيهه يقتضيان لا تم فان الثالث انه لو كان الواجب في جهة
وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب
لما ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فلا بد من مخصص فلزم
الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح **قوله** لا طائفة من المتشرعة الى اثبات الجهة
وان القول بالجهة لم يذهب اليه احد من اهل السنة واما ما ينسب لبعض المحدثين
فلا يبعد وما وقع من الاطلاقات لبعض الائمة كما في الرسالة فمؤول **قوله** وهم
الكرامية والحشوية الكرامية طائفة منسوبة الى محمد بن كرام بفتح الكاف والراء
المشددة كشداد وهو القائل ان معبوده فوق العرش وانه جوهر تعالى الله عن قوله
علوا كبيرا والحشوية تقدم ذكرهم **قوله** في موضع الجزولي يعني به في اخر فصل
الصلوات حيث قال واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى وذكره في هذا
الباب الذي سيأتي وجه تلاحظه ان شاء الله تعالى **قوله** ان كان له خيال في الصفحي
عالية الجرم اي يستحيل ان يرتسم الله تعالى في خيال الجرم الذي يكون له الخيال اذ لا نسبة مثلا
فانه لا يرتسم في الخيال الا الحوادث والله تعالى ليس بحادث وذا ان الشيطان قد
يلقي في وهم الانسان صورة يوهمه ان الله تعالى على هذه الصورة ويخيل له انه في مكان او
في جهة او على مسافة داخل العالم او خارجه فليعلم العاقل ان كل ما يلقيه الشيطان
في وهمه انما هو من العالم والله تعالى ليس من العالم في شيء وليتفطن الى ان الشيطان
المخلوق لا ابدا لا معرفة له بحقيقة الله تعالى ولا اطلاع له عليها اذ معلوم ان الشيء
مخلوق واذا علمت ان الشيطان لم يطلع عليه علمت انه لا يمكنه ان يصورها وكيف يصور
ما لم يتصوره ولم يصل اليه سبيل فغاية ما يقع في وهمه وخياله ما يشاهده من الاجرام
العلوية والسفلية وما يسمع من الاخبار من صور ما كالعرش وفي صور الجنة وانهارها واشجارها
وما يتخيله من عالم او جبال من ياقوت وبحور من مسك او زبرجد ما اطلع مشاهده وكل ذلك
حادث معدوم والله تبارك وتعالى ليس بحادث ولا معدوم ثم انه اذا تعاصى عن الشيطان
والمحنة بما ذكرنا لك من البرهان يتسوس بصاحبه ويقول اذا لم يكن الله تعالى في مكان كذا وكذا

فو
على هذا التنبيه المشتمل على التنبيه لكل نبيه وليكن على ذلك لنفع ما يقتبس في صدر ذوي الالباب يعانينا دنيا واخرى

في مكان كذا فاين هو واذا لم يكن على صورة كذا ولا على صفة كذا فكيف هو ومن يرد ابدا ابدا ان
يلزم لا انتهاء وتعطيل الصنع عن الصانع فالجواب بانه سابغ في انه لا اله ولا يلزم
من عدم ادراكنا اياه تعالى لامتناع الاحياز والاوضاع والمقادير والاشكال عنه تعالى انه
ينتفي وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه فنعمل بمقتضى البرهان
في ثبوته تعالى وبمقتضاه في استحالة ما يستحيل عليه تعالى من كذا في وجوده ما يجب له فان زعم
ان نفي جميع الاينيات وجميع الكيفيات يستلزم نفيه تعالى والجواب ان هذا اصل عظيم
اذ لا يلزم من نفي الاينيات لا نفي من كان اينيا ولا من نفي الكيفيات لا نفي من كان كيفيا وقد
علم ان الله تعالى منزه عن الاين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه تعالى نفيه **وفي** حواشي ابي
العباس المنجور نقلا عن ابن زكري التلمساني عن الحوفي انه اذا رأوا ربهم يوم القيامة هل يبقى
فيهم وقت تجسيم عن الرؤية فاجابه بعلم التخييل لان ما في الخيال مثال والله تعالى لا مثل
له اذا وجب فيه **شيخنا** ابو عبد الله اليستيتني بان الدليل انما قام على استحالة وجود المثل
في الخارج لما يؤدي اليه من التمانع وغيره لا على استحالته في الخيال اذ في الله حزاه **قلت** انما
يلزم لا طعن ان لو عن ابن زكري ان اراد ان لا يرتسم يوجب التمثل وانه محال لما لا يحتمله الوهم الانه
والظاهر انه انما اراد انه يوجب التمثيل للمتوهم من الجواهر في ذي الصفة هنا وح
لا معنى لاعتراض اليستيتني وينبغي ان تعلم ان ما ذكره ابن زكري من الجواب نص عليه غيره ويجب
اعتقاده فلا يلتفت لليستيتني الا ان ينافسه في الاستناد على ما مر واما نفس الجواب ففي
قال صاحب فصل الخطاب رضي الله عنه لما ذكر في صفة رؤية الله تعالى في الاخرة علامة وفي
الاخرة ما هم يرونه على الحقيقة ولا تتخيل صفة في عقولهم ولا اوهامهم حين الرؤية ولا يعرف
من العقل يغني هنا له عن الوهم ويغني الوهم عن الادراك ويغني الادراك عن الصفات وتتلاشى
الكل في جنب عظمة الله عز وجل فان الله اذا تجلى لهم ليس في تجليه حركة ولا سكون ولا جهة
ولا انتهاء وانما يتجلى من ذاته بذاته بلا تشبيه ولا تكييف ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير انتهى وسنذكر تمام كلامه في فصل الرؤية ان شاء الله تعالى **نعم** قد
تقع اضافة الخيال الى الله تعالى في عبارة بعض الصوفية كقوله
خيالك في وهمي وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فاين تغيب

وهو نفي مماثلة الله تعالى للمرتسمات في الارتسام ونحوه نفي المثل في الخيال لحدوثهما ...

ولا اشتغال بما لا يعني من الزيغ والندم حيث لا ينفع ونسأله التوفيق الى سواء الطريق
بمنه وفضله قوله لان كل موجود في الحق زيغية الوجود فيهما من النقيضين كالبياض
واللابياض وعن العدم والملكة كالبصر والعمى وعن الضدين على طريقة المتكلمين كالحركة
والسكون فان قيل وهلا عبر بالدليل في المعلومين او الامرين واستوعب جميع الاقسام فانه
اعم قلت كانه لما كان مراده بيان التماثل وذكر التماثل في جواب الله تعالى مع المخلوقات
لكل موجود خص ذلك بالموجودين واستوعب اقسامهما ووجه ايما مطلوبه ولا حاجة الى
الزيد منه قوله بلا لم يصح وجودان لا مثل لهما البياض والسواد وظاهر التقسيم ان النقيضين
هما الموجودان الذان لا يصح اجتماعهما ويدخل بهذا التقسيم المتضايفان على طريقة
الحكماء قوله في الاول مثالهما الحركة والسكون قوله وقد سبق وجوب قدمه وبقائه الى اخره
فتبين ان الله تعالى مباين للحوادث في الصفات من القدم والحدوث لما مر من البرهان على وجوب
قدمه تعالى فيجب ان يباينها في ذاته تعالى حتى لا يكون جرما ولا عرضا ولا في جهة ولا مكان ولا
زمان ولا له جهة الى اخر ما تقدم لان التباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات فلو
تماثل الله جل اسمه مع المخلوقات فيما مر لاجتمع القدم والحدوث والبقاء والفناء والاستغناء
والافتقار وغير ذلك من اللوازم المتنافية لان اجتماع هذه المتنافيات محال فتماثل الله
تعالى مع الحوادث يجب ان يكون محالا وهو المطلوب وهذا هو بيان الشكل الشاذ الذي يستدل
به الشارح قوله ثم اصل على ذلك اي بان تقول في استحالة قيامه بالجرم ايضا الله ليس بحادث
وكل قائم بالجرم حادث فالله ليس بقائم بالجرم وفي استحالة محاذاة الله ليس بحادث وكل
محاذ الجرم حادث فالله ليس بمحاذ الجرم وفي استحالة الجهة الله ليس بحادث وكل من كان
بجهة او له جهة حادث فالله ليس في جهة ولا له جهة وهكذا وبيان المقدمات كلها تقدم
ولك ان تقيم الدليل في الجميع من الشكل الاول بان تقول مثلا كل جرم حادث ولا شيء من الحادث
باله فلا شيء من الجرم باله وينعكس بالمستوى الى لا شيء من الاله بجرم وهو المطلوب وهكذا
في الباقي او تقول الاله قديم ولا شيء من القديم بجرم وهكذا وان شئت اقتصر من الشكل ايضا
بان تقول لا شيء من الجرم بقديم والاله قديم وهكذا ولا يخفى التركيب اذا فهمت وجه الاستدلال
تنبيهان الاول ادرج المصنف في هذا النصف ثمانية من الصفات السلبية

وتقدم انشاده هنالك من ابيات قوله العجز عن درك الادراك واجب اي لابد منه ولا محيد عنه
لانه واجب وجوب تكليف اذ ليس باختياره وهي اشارة الى العبارة المحكية عن الصديق
رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك بمعنى ان من احاط علما بما يجب لله تعالى وما
يستحيل وما يجوز ثم علم ان الكنه بعيد المجرى وان العقول عاجزة عن التوصل اليه
وهذا هو العارف بالله لا من يتوهم انه ادركه فيتصور انه جرم على العرش او نحوه
فهذا مثلا من المبتدعة الظانين انهم في المعرفة وهم في اودية الضلال المبين والجهل
المتين فائدة لعلماء الكلام تقسيم اخر في العجز قال فاله الجنيد اشرف كلمة في
التوحيد ما قاله ابو بكر الصديق رضي الله عنه سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته
الا بالعجز عن معرفته فقال القشيري رحمه الله تعالى في تفسيره ما معناه انه ليس نفيا للمعرفة
بل ان معرفة العارفين بالصديقين تكون ضرورية عن مشاهدة ومعرفة هؤلاء ليست
وقد كان صاحبه لا يتلمسها بالنظر او تعلم فهو عاجز عنه كما ان المقعد عاجز عن نهوضه
الحاصل لغير اكتساب واستدل في رافعته فلم يعد شيئا باعتبار المعرفة الضرورية كما
لا يعتنى بالسراج بعد طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه اهـ قوله لا يعرف الله الا الله
عبارة تحكى عن بعض الشيوخ وانشد بعضهم

• لا يعرف الله الا الله فاتئدوا • والدين دينان ايمان واشراك •
• وللعقول حدود لا تجاوزها • والعجز عن درك الادراك ادراك •

وقد اخذ منه بعضهم جواز اطلاق المعرفة لله تعالى ورد بانه لابد لا تنتجه لرجوعه الى معنى
المشاكلة قوله لعجز افدح صعبة البيتان ينسبان لابن سينا ووضع الكف على الذقن
كناية عن الحيرة لان ذلك غالبا شان المتحير عادة والحيرة اما حيرة التفكر في العظمة والجلال
بعد الاعتراف بالعجز عن الادراك وهي صواب او حيرة الشك والريب وهي ضلال وقرع السن
كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه اذا ندم ومنه

• لتقرعن على السن من ندم • اذا تذكرت يوما بعض اخلاقي •

والندم اما للمؤمن خاض فيما لا يعنيه من العلوم ولا يفيه فيندم ويود لو اقتصر على ما يعنيه اما
للمؤمن خاض بالعناد وطاح عن الطريق فيما يتخيله ثم تبين له خطاه فيندم نعوذ بالله

يعني الكتاب المليء كلام ابن سينا لانه حصل
بينهم انه جهلت بعد تفكر ... في احواله
بجمعي وتصفحت اعيان ذي الانسان وغيره
فعلى جميع الاماكن المعهودة فلم ار منهم
متحير لم يعلم ولم يسلم عن حيرة
فيحتمل ان الحيرة حيرة تفكر في العظمة
والجلال بعد العلم بما لابد منه في جانب
الرب المتعال • وصفات الجلال والكمال
وتنزيهه عن كل ما يوجب النقص والمثال
وهذا مراد صاحبه او له الكمال • او حيرة شك
الرب المتعال • وهو عين الكفر والضلال • والظاهر ان
المراد الاول لذا للتشنيع عليه على ضلاله وخباله • وعلى الاول
كما يدل على ان ابن سينا من الكفرة ... والعياذ بالله
قوم على ... الميت ... وان كان ... والعياذ بالله
ان ... حتى ... واضبوا ... عليه
بالسلام

و

فيما المخالفة والقيام بالنفس اما المخالفة فمستفادة من كلامه اذ هي سلب الجرمية و ا
لعرضية وخواصهما وقد ذكرنا واما القيام بالنفس فقد اخل به بعض الافاضل لانه انما
علمت سلبه الا بتفسيرا الى المحل والمخصص وذلك بان لا يكون لذاته تعالى جرما ولا عرضا ولا صفة
فرية ولم يتعرض لمثالة القيد الاخير كما هو في الشرح قوله او قيام به من حيث انه يوجب
كونه عرضا مطابق كلامه مخصوص بنفي الجرم والعرض وانه كان في اخر كلامه الاشارة الى نفي
الثالث ولا اشكال في قوله او قيام به في التنزيه ان يتناول الصفة الفرية بمعنى انه تعالى لو
كان صفة لوجب ان يقوم بجرم لان فيه ما به ما ارى ويكونه صفة محال ولهم تردد كلامه فيما في
الشرح لانه على معنى انه لو كان صفة وجب ان يكون مفتقرا الى القيام بالجرم فيكون عرضا
وفيه ما لا يخ اذ كونه صفة فرية لا يستوجب ان يقوم بالجرم بل ان يقوم بالمحل ولا يلزم ان يكون
جرما بدا ولي التنصيص على نفي كونه صفة في التنزيه ما ذكر في الشرح من تفسير القيام
بالنفس وهو انه لا يفتقر الى محل ولا مخصص شاهد المطلوب وابطال استحالة الافتقار الى
المخصص معلومة فيما مر من الكلام على القدم الثالث اذا علمت استحالة الجسمية على الله تعالى
علمت انه تعالى يستحيل عليه ان يتصف بشيء من خواص الاجسام كاللذة والالم والفرح والغم
والغضب واللون والطعم والرائحة ونحو ذلك لان ما يتعقل من المعنى في الجميع مختص بالاجسام
وبعضها تغير وانفعال وذلك على الله تعالى محال الثالث ذكر سعد الدين ان بعض الغرما بالغ
في التنزيه حتى امتنعوا من اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر ونحوهما على الله تعالى زعما
منهم انه يوجب المشاركة قال وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه
وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره
وكذا في جميع الصفات قال واشنع من ذلك امتناع المتاجرين عن اطلاق اسم الموجود ا هـ
وما ذكره من اطلاق الشيء على الله تعالى قال ابن حجر هو الراجح وفيه خلاف واستدل البخاري في
صحيحه على الاطلاق بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
بناء على انه استثناء متصل وذكر ابن حجر عن ابن بطال انه قال في هاتين الايتين رد على
من زعم انه لا يجوز ان يطلق على الله شيء كما صرح به عبد الله الناشئ المتكلم وغيره ورد على
من زعم ان المعدوم شيء وذكر عن بعضهم ان الله لم يجعل لفظ شيء من اسمائه بل دل على نفسه

ابن بطال ... شرح البخاري كذا وجد

الذ

قف على جزء التنبيه الشريف

٩٧

انه شيء ليكذبنا بعد هذه الايه ومنكرها لا الوجه من الاسم وقال ابن عطية في هذه الاية لا اولى
تتضمن هذه الاية اطلاق الشيء على الله تعالى لانه ليس كمثله شيء اي اعظم مما يناسب
المقام ذكر المالكي بنفي الاحتمال في انما تطلق على الله تعالى اي ما ليس الشيء ، وقد تقدم منه
الماهية والذات والشخص والنفس واما الماهية فقال سعد الدين من مشايخ المتكلمين
امتناع اطلاقها لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو واما الذات
فقد ذكر القرافي الخلاف في جواز اطلاقها وفي جواز الاطلاق الحقيقة ايضا ونحو ذكر ما حكي
عن تقي الدين السبكي الوقف في استعمال لفظ الذات اذ لم يرد به سمع واجيب بالنجاز في على الاطلاق
بقول خبيب • وذلك في ذات الاله وان يشأ • يبارك على اوصال شلو ممزع •
وفيه لا ستبرأ الله انه اضاف الذات الى الله تعالى وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر ، فدل
ذلك على الجواز واعترض بانه ليس المراد بالذات الحقيقة التي هي المراد وانما
مراده وذلك في طاعة الله او في سبيله وهو كلام جيد وذكر ابن حجر احاديث اخر منها حديث ابراهيم
وفيه لا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله وحديث تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله و
حديث لا تفقه كل الفقه حتى تمقت في ذات الله قال والعطف الذات في الاحاديث المذكورة بمعنى
من اجل او بمعنى حق ومثله قوله • ان اخوان الصفاء ان قام فيهم • يطاهرون في ذات الاله ويعدل •
وهي كقوله تعالى حكاية عن قول القائل يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله قال فالذي يظهر ان
المراد جواز اطلاق لفظ الذات لا بالمعنى الذي احدثه المتكلمون ولا انه غير مردود لانه
عرفت ان المراد به النفس لثبوت لفظ النفس في الكتاب العزيز قلت والذي ابن حجر من ان
المراد بلفظ ذات في تلك الاحاديث من اجل او حق ظاهر لا في حديث ولا تفكروا في ذات الله
فان الظاهر فيه الحقيقة بل لا يشك فيه متامل واما الشخص فذكر ابن حجر عن ابن بطال انه قال
اجتمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه شخص لان التوقيف لم يرد به وقد منعت
منه المجسمة مع قولهم بانه جسم لا كالاجسام قال ابن حجر كذا قال والمنقول عنهم خلاف
ما قاله انه وورد في الحديث لا شخص اغير من الله بعد المحدثين من بالغ في تخطئة الرواة لهذا
اللفظ لاقتضائه اطلاق الشخص على الله تعالى وهو مستحيل عليه ولانه ورد في بعض طرق
الحديث بلفظ لا احد او لا شيء ومنهم من قال يسلك فيه مسلك التاويل والتعريض ومنهم

من قاله لانه نص من الحديث الصلاة لا تشخص على المصطفى اصلا ولا حاجة الى رد الرواية ولا التاويل
وليس هذا موضع بسط ذلك واما النفس فقد اضيف الى الباري في قوله تعالى ولا اعلم
ما في نفسك واشتهر على السنة كثير من العلماء انه للمشاكلة والمقابلة ولا مانع من ثبوتها
في حقه تعالى وتعقب بنحو قوله تعالى ويحذركم الله نفسه فلا مقابلة فيه وقوله تعالى كتب
ربكم على نفسه الرحمة وقوله تعالى واصطنعتك لنفسي وحديث انت كما اثنيت على نفسك وحديث
اني حرمت الظلم على نفسي وحديث سبحان الله رضى نفسه وقال ابن حجر عن ابن بطال في هذه
الايات والاحاديث اثبات النفس لله تعالى وللنفس معان والمراد بنفس الله ذاته وليس بامر
يزيد عليه فوجب ان يكون هو هو واما الاخر فقال ابن المنير في حديث لا احد اغير من الله مقتضى
الحديث الصلاة في احد على انه لا احد اغير من الله كما تقدم ما احد
اعلم من زيد فان زيد اعلم من الاحدين بخلاف لا احد احسن من ثوب فلانه ليس مقتضاه ان الثوب ليس
من الاحدين وهو مقتضى كلام القرطبي حيث قال لا شخص اغير من الله بلا احد اغير من
الله وهذا في الاخر لا واقع في النفي واما الذي يقع في الاثبات بمعنى واحد فلا اشكال في اطلاقه
عليه تعالى كما في القران وغيره الخامس مسالة في الارشاد هل يجوز الصلاة ان الله يا تي الحوادث
في الوجود لم لا واجاب بانه لا سبيل الى اطلاقه ولا نقضاه تغني الذي رحمه الله تعالى اما دمش
ما ذكره المولف عن النصارى من الاتحاد في حق عيسى عليه السلام هو المشهور وقد ذكر عنهم
الجمهور واهل التيسير مذاهب اخرى وانهم اختلفوا فقالوا ان عيسى هو الله وقالوا ابن الله
وقالوا ثالث ثلاثة بمعنى ان الله وعيسى ومريم ثلاثة الاهة وقد تقدم شيء من هذا وذكر الواحدي
ان اصل هذه المذاهب انه لما عظم امر عيسى عليه السلام وفشا ذكره في بني اسرائيل اغتم ابليس
لعنه الله بذلك فتشاور مع اصحابه في صور رجال ذوي هيبة وحضروا مع الناس بين
يدي عيسى عليه السلام وقد كان ابليس لعنه قال لاصحابه حين اقبلوا اذا كلمتكم بشيء فاجيبوني
فاذا اقول قولا فايكون حقا ولم يبينه لهم فتكلم عيسى فقال اذ ابرء الاكمه والابرص واحيي
الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم وقال اني اخلق لكم من الطين كهيئة
الطير الى قوله ان كنتم مومنين فقال ابليس اعد كلامك يا نبي الله فاعاده فقال له ابليس تخلق
الخلق وتشفي المرضى وتحيي الموتى وتنبئ الغيب قال عيسى نعم فقال ابليس ايها الناس هذا

هو

فصل على ما يقع من مذاهب النصارى في ادعاء عيسى عليه السلام

98

هو الله فانظروا اليه فقد نزل اليكم ليريكم قدرته فقال احد اصحابه وكان عمرية فيهم
قلت ايها الشيخ اخطات وجرت وقلت قولا عظيما فهل ينبغي لله ان ينزل او تراه الابصار
ولكن هو ابن الله فقال اخر بيسما قلتما وهل ينبغي لله ان يتخذ صاحبة يكون لها منه ولد
وهل ينبغي لولد هو من الله ان تشتغل به امراة وتسعه الارحام ولكن هذا الاه اخر قبل
نفسه ثم افترقوا على مقالات هؤلاء الشياطين لعنهم الله تعالى فقال يقول هو الله وقائل
يقول هو ابن الله وقائل يقول ثالث ثلاثة وقد نبه الله على ضلال الجميع في القران **قوله**
ويجب لهذا الصانع ان يكون قادرا الخ هذا شروع منه رحمه الله تعالى في ذكر الصفات المعنوية
وقدم السلبية كما هو هو عادة الجمهور لانه تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب
ولان التنزيه عن النقص اهم كما لا يخفى وسنذكر بسبب تاخير الوحدانية عن اخواتها
كما مر التنبيه عليه وقدم المعنوية هنا على المعاني عكس ما فعله في الصغرى لوجهين
الاول منهما ما نبه عليه الشيخ انما ادلة على المعاني ويجب تقديم معرفة الدليل على معرفة
المدلول **فان قيل** الدليل لازم ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من المتلازمين دليل
على الاخر وحينئذ فالمعاني دليل ايضا على المعنوية ولا يجزئ التخصيص **قلت** لما كانت
متفقا عليها كان استدلاله بها على الاخر اذ بها تقوم الحجة على الخصم دون العكس كما لا يخفى
وهذا ظاهر وما في الصغرى مناسب ايضا من حيث ان المعاني اصل اذ تتحقق وتتعقل وتقام بها
وتتشكل لذواتها والمعنوية فرع اذ لا يتحقق ثبوتها الا لما تبعا للمعاني وان كان كل
من الفعلين قد يقام ما لشيء على اخر ويصح ان يوجه ما هنا بان المعنوية انسب بالسلوب
من حيث اشتراكهما في عدم الوجود وما في الصغرى بان المعاني انسب من حيث وجودها
فان قيل ثم لم تعتبر الشرعية بالمعاني التي السلبية **قلت** عارضه ما مر والجمل
فقام مقال على ان الخطب في الترتيب سهل **قوله** لانه لو انتفوا الخ وجه كان الاسمية من
حيث انه من الشكل الاول الذي اوضح الاشكال وهو وجهه من حيث انه اقرب الى الطبع
وهذا ان اعتبر الضمير على الاقتراني فيعد ان يكون من الشكل الاول بخلاف الحمل واما ان
اعتبر علته من حيث هو فلا يفهم هذا المعنى على انه في الاول نظرا من حيث انه وجه الشكل
الاول وجهه انه مع حجب بل في الاشكال الا الاستثنائي الذي الكلام فيه ويحتمل ان يوجد

مباحث الصفات المعنوية

قوله ولان التعبير عن المعنوية بلفظ الوصف ناسب حيث انه منشؤها التعين التصيص ورده ذلك
العنوية على المعاني دون العكس ولاسيما وان لم يجز الوجهين بان كانا وجه عقلي مجرد التعصب
بحسب ما اتهما العجز

بكونه او بمنزلة بينت الفرعي صريحا بخلاف ما استشكل المذكور فانه انما يثبت بوا سطة نفي نقيضه على ما هو شان الخلف والله اعلم بمراده **قوله** فان الموجب بالاختيار في نفي ان المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهذا معنى كونه يتاتى منه الفعل بدلا عن الترك لا والترك بدلا عن الفعل وليس الترك بمجرد انه نقيض الفعل ونقيض الفعل للفعل وعلى هذا فلا اشكال في كون ترك العالم ازليا اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي كما ان الترك لفعل ازلي حتى يلزم منه قدم العالم كما توهم **ولئن قيل** المحققون من اهل الاصول على ان الترك فعل **قلنا** لا نزاع في ان ترك التكاليف المعصية مثلا يقتضي عدم المعصية ومعنى كون الترك فعلا عندنا انه فعل به انه انكفاف بمعنى ان الكف التارك للشيء فعل انكفافه عنه اي كف نفسه عن فعله لا بمعنى انه فعل في غير ذاته شيئا اصلا بالضرورة واذا تحققت ان الترك ليس فيه اثر خارج عن ذات الفاعل علمت ان ترك الفعل للعوالم ليس فيه اثر اصلا اما في ذاته تعالى فلا استحالة في تاثره واما في غيره فلما بينت من ان على انا لو سلمنا كون الترك فعلا حقيقيا لما سلمنا وجوده في الازل لا ستحالته وانما يوجد حيث يصح وجوده فيما لا يزال وقبل ذلك ليس الا العدم وقال المولى في شرح الوسطى **فان قيل** لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان قادرا على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لا يمكن ان يكون الترك يستحيل ان يكون مقدورا لانه نفي محض وعدم صرف والقدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر ولا لزم قدم العالم وايضا فالترك عدم مستمر فلو كان اثرا لزم تحصيل الحاصل **فالجواب** من وجهين الاول انا لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر قولكم الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا ممنوع فان الترك هو الانسلال والكف عن الفعل وهو امر وجودي قولكم يلزم عليه قدم العالم وتحصيل الحاصل قلنا ممنوع لان الفعل من حيث هو فعل ليس في الازل وانما اثر متعلقه فيما لا يزال واذا كان الترك متجددا بعد ان لم يكن بطل ما قلتموه انه تحصيل الحاصل ومن هنا تعلم ان قول من قال من الفقهاء ان الترك فعل يلزم عليه محذور كما الخفته بعض الفاصرين بانه يلزم من انه يجزئ الحيا عنهم ولا الذين بتكميم فلا به اشكال وهو الحق ان تقول ما ذكرتم مما يدل على ان المؤثر ليس قادرا على الترك لي وموجود لكن لا يلزم منه نفي ان يكون قادرا عليه كما ان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد بقولنا ان لا يفعله ان لا يخرج الفعل من العدم الى الوجود بل يبقيه على

العدم

العدم الذي هو عليه ولا يجعل الترك واذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده الى الفاعل المختار ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا انتهى **قلت** ولا يخفى عليك بعد تامل ما قررناه ان في جواب المصنف اولا وكذلك يشير الية بجعل الشيخ هو الحق وقد وقع السؤال المذكور في المواقف والمقاصد وهو من ادلة الفلاسفة واجابوا بالجواب الثاني في كلام المصنف وهو ظاهر **قوله** وهذا بعينه معنى القادر في ظاهر هذه العبارة مع ما قبله ان المريد المختار والقادر مترادفان وليس كذلك والجواب ان المراد التساوي لا الترادف وقد علمت الفرق بينهما ولا شك ان من اتصف بالاختيارية يصدق عليه القادرية وتلزمه ولا اشارة في قوله وهذا بعينه عبارة على الشق الثاني المحمول في الكلام السابق **قوله** كالايجاد العلة او الطبيعة المعروف مضاف الى الفاعل او الصبي **قوله** فلا يستلزم ان تكون تلك العلة الخ فلت ظاهر العبارة ان الفاعل بالعلة يصح ان يكون قادرا وهو بعيد ونحوه في نفي لزوم فلت اذا احبت ان نفي الاستلزام اعم من الجواز والامتناع لم يبق اشكال **قوله** لا يتاتى منه فعل ولا ترك الخ ان فيل اما الفعل فظاهر انه لا يتاتى من العاجز واما الترك فلا يسلم عدم تاتيه منه لا سيما على انه لا تتعلق به القدرة لكونه عدما **فلنا** لا معنى لتاتية الترك مطلقا من العاجز اذ التاتي انما يكون بالقدرة ولا قدرة وعدم وقوع الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء من العاجز وانما ذلك عدم صدور العدم وايضا فتاتي ترك الشيء انما هو بان يبقيه في العدم ولا يخرجه الى الوجود اصلا وهو لا يتصور من العاجز اصلا ولا يلزم ان لا يقع كل ولا يوجد العجز فوقه وهذا اوانه **قوله** بل نقول في هذا السؤال وارد على الشرطية في اول الدليل الخ وهي قوله لو لم يكن قادرا الخ الاوجه ان يعني انا نمنع الملازمة ونقول قد لا يكون قادرا ويوجد بالتعليل او الطبع **وههنا بحث** وهو ان السؤال انما يرد على هذا الدليل الذي ذكرناه لو الايجاد مطلقا للاعم الذي المصنف فيه بهما من بدلا اختيار بلا يتصور حينئذ عليه سؤال **وجوابه** بانه لاحظ ظاهر العبارة ولم يلتفت الى تفسير السابق للايجاد بالاختياري ويكون ذلك التعميم اشارة الى اندفاع هذا السؤال **فان قلت** فهو ظاهر لو انه لا يجد مع هذا الجواب المذكور هنا في مضارة **قلت** هو راجع اليه لانه اذا بطل كون الصانع علة او طبيعة تعين كونه مختارا تبعية

هذا البحث للعلامة ابن التلمساني الخ ... [illegible] في الشرح ... مقتضي ... نقض ... الفقه ... وروده السؤال ... الاخبار ... على الاعتراض ... الخ

بطلان كون ذا الإيجاد بالتعليل أو الطبع متعين أن يكون هذا الإيجاد بالاختيار وهذا والحق
إنما جرى بلا زيادة عتيا دين ودرابذاته استغرامة اذ أورد على ظاهر عبارة الشرح كان الجواب
بأحد وجهين إما أن يقال المراد ذا الإيجاد الاختياري فلا يرد السؤال بالتعليل أو الطبع
أو يقال لما بطل التعليل والطبع وأن لا إيجاد بشيء منهما وأن كل الإيجاد وقع إنما هو
بالاختيار تعين أنه لو لم يكن فلا دلالة أو جدلا ولا حاجة إلى تقييد الإيجاد حينئذ بالا
ختيار ولا إلى تغليوا الملازمة حينئذ عن تكلف متأمل **قوله** فلا يلزم من عجزه عن بعض
أنه لا يلزم من عدم القدرة على البعض حينئذ لأن التأثير بالعلة والطبيعة إنما هو
بالذات لا بالقدرة وفي عبارته تسامح لأن الفاعل بالعلة والطبيعة لا يجب أن يتصف
بالعجز كما لا يتصف بالقدرة لاصطلاحهم على أن يقابلهما معا كالحجر وقيل هذا في قوله
فعجله إذ لم يكن فلا دلالة كان عاجزا وتعالى أنه عن ... بالعجز عن عدم القدرة كما قررناه ولأن
هذا أي الصانع العجز وضيق ... والحجر لا يخلو عنها **قوله** وهو عدم الإيجاد أي عدم
كونه موجدا له وبه يناسب ما تقدم لا عدم كونه موجودا الذي هو الباطل بالنشا هو
الاماتي هنا أن النشا من **قوله** بدلا عن تغايرهما العبارة أي مقابلاتها ولا يرد خصوص
التغيير ... وتقدم ذكر التغاير بالملك ... **قوله** وإن شئت بقل هو
الغاصرة بين العبارتين ... في ... استعار ... بالحقيقية والثانية بالعطف
وعن الحد ... تعلق الإرادة تنجيزي ... لم
يرد الله تعالى وجود الكائنات أصلا صرفته للأولى دون الثانية بل الأولى أعم ...
بقوله لا ينجيهم التخصيص في الوجود فإذا لم يرد الوجود فقد أراد العدم فلا يتعلق عين
القصر أبدا وهذا ... **قوله** الدال على عين النقض ... في العغيرة
هو لا ... في الشرح هو لا ... **قوله** ويستحيل أن يكون المرجح لأنه قيل
متى رجح نفسه بغير ترجيح من غير مرجح قلنا لا نسلم ... في الوجود نقول إلا أن يوجد
من غير موجد أصلا أو يوجد بنفسه وكذا هاهنا نقول إما أن يترجح من غير مرجح أصلا أو
يرجح نفسه **قوله** لأنه يلزم عليه أن يكون راجحا لذاته في هذه العبارة مناقشة لأنه
إن أراد بكونه راجحا لذاته ما يراد بقوله إنه كان راجحا لذاته أو واجبا أو ممكنا لذاته بمعنى

بحث الإرادة

أن رجحانه ووجوبه وإمكانه بلا سبب وهذا هو الظاهر من العبارة فلا يسلم لزوم ما ذكر إلا أن
كون الممكن رجح نفسه لا يستلزم رجحانه لذاته بل رجحانه لمرجح هو أنه نعم يلزم فيه
الدور كما يلزم في إيجاده نفسه وإن أراد بكونه راجحا لذاته أنه رجح بسبب ذاته أي أن
ذاته هي المرجحة له بمعنى الاستقلال بنفسه فإنه عين ما أنه يقول حينئذ لا يكون الممكن
مرجحا لذاته لما يلزم عليه من كونه مرجحا لذاته ولا معنى له **قوله** وأيضا فلأنه أن
ترجح له من ذاته أي هذا الذي قبله في البحث ويبعد رجوع الكلام إلى الطرف الأول وهو ترجحه
من غير مرجح لقوله عقبه فتعين أن يكون الترجح خارجا بل الظاهر أن هذا الكلام كله
من قوله ويستحيل إلى قوله والنسبي هو كلام يتعلق ببيان الصغرى كما لا يخفى وكأنه اعتراض
مناسب خلال بيان الكبرى وإن كان له بيان بعضا تبالغ نعم ما ذكره من لزوم التقدم
أو الاستحالة بهم على كلا الطرفين على أنه أيضا ينبغي أن يعلم أن الترجيح الذي
يستلزم التقدم أو الاستحالة هو ما يكون بالذات من غير سبب أصلا وهو المنفي عنه في
كلام المصنف بالذاتي وأما الرجحان بمعنى الغرض الموقوف بكثرة الشروط وعدم الموانع
والتعلق بالأسباب فلا يلزم فيه ما ذكر من الاستحالة لأنه ليس مرادا هنا **قوله** من جهة
ما علم أنه قيل إن الرجح هو الفاعل فكيف يكون المرجح من جهة الفاعل قلنا توسع
في العبارة والمقصود كما هو أن الترجيح مضاف إلى الإرادة ولا إشكال حينئذ إلى الترجح
ليس عين الفاعل بل من جهته **قوله** والنسبي هو جهة التمييز وهو في اللغة الاختيار
وفي اصطلاح المتكلمين معروف ويقال النسبي والتعميم فإن قيل النسبي لا يفيد التعيين
... اشتراكه هاهنا النفاع قلنا متى كان الحصر والإبطال فالتعيين كان
النسبي قطعيا وهو كذلك هنا **قوله** نسبته إلى جميع الممكنات لا يعني أن القدرة
ليس أن تكون هي المخصصة لوجه من أحدهما لما ذكره وهو أن نسبتها إلى جميع الممكنات
نسبة واحدة لأن تأثيرها هو الإيجاد والإعدام وهما يختلفان بخلاف التخصيص
تأمل وتبيين للإرادة باعتبار تعلقي القدرة والإرادة التنجيزي بمعنى أن تعلق القدرة
تنجيزا فهو ... لاختراع الممكن وإبرازه وهذه نسبة لا تختلف فيها الكائنات
جواهر ذات أو أعراضا وأما تعلق الإرادة تنجيزا في الأزل فهو ... الترجيح للممكن على

[illegible]

ممكن وهذه النسبة مختلفة فيها الممكنات قطعاً لان الراجح والمرجوح متباينان من حيث وصفاهما اللذان اوجدتهما الارادة **فان قلت** والايجاد الذي هو متعلق الارادة ايضاً وقع فيه ترجيح الوجود على العدم **قلت** هو من هذا الوجه متعلق الارادة لا القدرة فوجود الحادث باعتبار بروزه في نفسه من حيث هو هو متعلق القدرة وباعتبار استحقاقه لان يبرز بدلا عن مقابله الذي هو العدم متعلق الارادة وكذا سائر المتقابلات فالجسم القابل للبياض والسواد مثلا يكون من حقيقة القدرة تاتي ان توجد فيه كلا من البياض والسواد لكن على الاجتماع لا نه محال لا تتعلق به اما تعيين احدهما لان يوجد بدلا عن الاخر فليس من حقيقة القدرة بل الارادة فاذا عينته الارادة فان رجحته على مقابله ابرزته القدرة على مقتضى ذلك وهذا ظاهر والله الموفق فانهما انما مغايرة للارادة لان الايجاد خلاف التخصيص لتوقف الاول على الثاني والقه الاشارة بقول المصنف فلا بد اذاً من ترجيح الفاعل هذا الاثر اي فاتيه العالم فان قالوا ان القدرة صالحة للايجاد في كل وقت كذلك الارادة صالحة للتخصيص في كل وقت فان افتقرت القدرة الى مخصص زائد فلتفتقر الارادة الى مخصص زائد فيقول الخصم من كونه مخصصاً مغاير الخصوص من كونه مؤثراً فيجب التغاير بين القدرة والارادة قال الخصم يرد عليه ان التغاير بين مجموع القدرة والارادة فالذي يرفع الاشكال فانكم اذا اثبتم الارادة صفة زائدة على القدرة وكانت التعلقات نسبته الى ما وجد او ما لم يوجد نسبة واحدة فتفتقر الى صفة اخرى والقول في تلك الصفة كذا ويلزم التسلسل **والجواب** عنه ان يقال اذ لكل اثر القدرة الوقوع واثر الارادة التخصيص وجب ان يقال على مريد قادر ولا كل مريد قادر الا بفرق تام بين مجموع القدرة والارادة واذا كانت الارادة من جهة تقتضيها التخصيص فلا يقال لم خصصت ما صفات النفس لا تعلل كما لا يقال لم كان العلم كاشفاً ولما خصصت بعض الممكنات بالوقوع خصصت بعضها بعدم الوقوع فان الارادة تتعلق بالوجود والعدم لانه ينبغي ان يقال فلم اختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة اليهما وهلا كان الامر بالعكس **قلنا** هذا من سر القدر

وهو ممنوع عقلا وقال ايضا حاكيا الجواب لبعض المتكلمين في حدوث العالم لم لا يجوز ان يقال ان العالم انما يحدث في الوقت لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق ارادته باحداثه في غير ذلك الوقت فان قلت لان الارادة لعينها ولماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداثه في ذلك الوقت وصفات الله ليس الماهيات لا تعلل قيل له اذا ابطل المجموع تعلق الارادة ومن مذهبهم ان ارادة الباري وسائر صفاته عامة لانه يلزم من تخصيصها ببعض ما فيه ان تتعلق به افتقارها الى مخصص وتعلق المخصص بصفات الباري تعلى محال فانه يؤدي الى جوازه **قلنا** للارادة تعلقان احدهما عام وهو صلاحيتها لان تخصص بها كل الممكن وتعلق خاص ايضا بنفسه وهو تخصيص كل فيه بما بالفعل الذي هو عليه من ثبوت او عدم وان صح العقل ان يكون على خلافه لولا ارادة الله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها او **قلت** وقوله اولا وليس كل قادر مريدا يقتضي صحة القادرية بدون المريدية حتى انه يطلق على الفاعل بالعلة او الطبيعة انه قادر وهو مبني على ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد قال الولي في شرح الوسطى القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب ارادته فلا تسمى العلة قادرة على معلولها ولا الطبيعة قادرة على مقتضيها العدم الارادة فيهما وعن تاتي ترجيحها لولا اثراً او قول الاصفهاني في شرح الطوالع القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر عنه الفعل وهذه الصحة هي القدرة وانما يتوقع احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة او على ان هذا النزاع فيه بين المتكلمين فان كل من يقول ان العالم وقع بالايجاب لا يصف الصانع بالقدرة وغيره بالعكس فالبعض لا يمكن ان يريد بكون القادر اعم مطلقا صدقه على العلة والطبيعة وحينئذ كونه اعم يجي مع مخرج وقوله ثانيا للارادة تعلقان ان ينبغي ان تعلم ان التعلق هو طلب الصفة امرا زائدا على محلها يحكيها وقال ابن عرفة انه اللازم لصفة وجودية ما تعترله ونعل واقرب تعريف له انه اقتضاء الصفة لذاتها امتناع لما لا يعد معارفته وجودها لوجود كذا نقل عنه واختلفوا في هذا التعلق هل هو نفسي للصفة او اضافي او وجودي او اعتباري وذكر اليكتاني ان التعلق على قسمين صلاحي انه لم يكن المتعلق لما هو موجود ازلي

فـ على حقيقة التعلق وما يتعلق بكل ركنه ينفصل للصفة او اضافيا او وجوديا وهل يتجدد التعلق وهل يتفرع عليه الخوض في مسائله البيانية في القضية ام لا

الخارج والا فتنجيزي ان كان موجودا وانه هل هو صفة اعتبارية لا وجود لها في
الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة وهذا مذهب المتاخرين او وجودية لا تعقل
مرجعه الى الصفات العلية وهو مذهب الشيخ او جلة اهل المذهب ذكر بعضهم ان لكل من
القدرة والارادة تعلقين صلاحيا وتنجيزيا الاول في كل منهما قديم ومعناه طلب الصفة
امرا زائدا عليها فيما لها صالحة له وصحة الايجاد والاعدام في القدرة وصحة التخصيص
في الارادة والثاني حادث ومعناه صدور الممكنات عن القدرة والارادة وذكر بعضهم
ان تعلق الارادة الصلاحي والتنجيزي قديمان معا وهكذا كنا نتلقى عن بعض
اشياخنا فمعنى ان ارادة الله تعالى متعلقة بما يقع من الكائنات تنجيزا في الازل وبما
لا يقع صلاحا فمثلا هذا الجرم الذي علم الله انه يكون حيا مثلا تعلقت بحياته تنجيزا
وبعدم حياته صلاحا وقس على هذا والتعلقات معا ازلية وفيه اشكال لان الارادة
اذا كان تخصيصها ازليا فهو وان كان اثرا لزم قدم المعلول وان لم يكن اثرا لم يبق للاشتراك
على ان العلم لا يقتضي التخصيص فان التخصيص اثر والعلم لا يؤثر وقد حكى ابن عرفة الخلاف
في كون الارادة مؤثرة ام لا وحكى عن الشيخ انها مؤثرة في التمييز لا في الايجاد وذكر
بعضهم ان تعلقها لذاته التنجيزي الازلي هو تخصيص الفاعل اثره بوقوع الممكن على الوجه
الخاص كما هو من كلام ابن التلمساني ان لها تعلقا خاصا وعاما لان التخصيص الذي هو
فعل وقع في الازل وتعلقها التنجيزي في الحادث هو صدور الكائنات عنها وعلى هذا
لا اشكال ويكون للارادة ثلاث تعلقات صلاحي وتنجيزي قديمان وتنجيزي حادث
فان قيل الى يعرف على هذا بين صلاحيه وتنجيزيه القديمين قلنا لا يخفى
بينهما من الفرق لان العموم والخصوص المذكوران في كلام العقيدة على انه لم يتبين في كلامه
ما يقتضي ان احدهما صلاحي والاخر تنجيزي وقد يكون الفرق باعتبار ما يقع وما
لا يقع كما ذكر في التقسيم الاول وهذا كله لا يخلو عن خبط ورجم بالغيب ونحن في
غنى عنه بعد العقل فيما لا دليل عليه ولا حاجة اليه وقد حكى عن الشيخ يحيى الزكرياء انه قال
الدليل العقلي والسمعي على ثبوت الصفات له تعالى وثبوت تعلقها بمتعلقاتها واما ان
تعددت او انحصرت او تعلقت بنفسه او تجدد تعلقها باعتبار انه نسبية او تعلقت بالمعدوم

علم الله انه سيوجد تعلقت الارادة بوجوده تنجيزا في الازل وبعدمه صلاحا والذي علم الله انه لا يوجد بالعكس
(تمت)

فـ
ايات للارادة ثلاث تعلقات
مثلا زيد الارادة تعلقت بوجوده وبعدمه صلاحا وتنجيزا في الازل ... الارادة ... تعلقها التنجيزي الحادث ...

في الازل على تقدير الوجود فسبحانه ما ادركه من مواهب العقول وبذا ايضا نسلم من خطر التكلف
او وهذا الذي اختاره هو ما يحكى انه مذهب المحدثين اذ ليس في ذلك غرض عن الاشتغال
بذلك اما ما يقدح في العقيدة وقد يكون مضرا ومن هذا المعنى ما يحكى عن السهروردي انه
قال في مسئلة الكلام انه ليس بحرف ولا صوت كلام الله بعد ذلك نكتفي به وغاية وعظيم
شانه وقهر سلطانه وعظيم نوره وضيائه مثاله من عالم الشهادة الشمس التي ينتفع
الخلق بشعاعها وضوئها اذ لا قدرة للخلق ان يعتبروا من جرمها فمن قايل بان لا حرف
ولا صوت لما عظم عليه ان يخوض ومن قايل انه حرف وصوت لما عز عليه ان يرغب ولكل
وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات فالسبيل المعتدل العدول ايها الاخوان من
السلطان يعتبر ان تترك المنازعة والخوض فيما لم يشرع فيه اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
واعملوا في تلاوة كتاب الله والعمل فيه والمنازعة في ذاته كمن ياتيهم كتاب من سلطان
يامرهم فيه وينهاهم ويتشاجرون في الكتاب كيف خطه وكيف عبارته واي شيء فيه
من صنعة الفصاحة والبلاغة ويغفلون عن فهم الحكم الى ان يبتاب لما امروا انتهى
وقريب منه وان لم يكن مما نحن فيه ما ذكر الشيخ العارف ابو عبد الله محمد بن عباد في رسايل
الكبرى حيث سئل عن حديث الاسراء وما وقع فيه من بكاء موسى عليه السلام حين تجاوزه
نبينا صلى الله عليه وسلم وما سبب ذلك البكاء فقال اما اهل المعرفة واهل الجنة فهم
يسكتون في نحو هذا ويكلون علمه الى الله تعالى واما اهل الظاهر فهم يتعمقون فيه
ويرجمون ويستشكلون وكلاما يقرب من هذا طال العهد به وحذبه لانا مثلا وهو
ان الشمس اذا لم يكن عليها غيم والانسان لا يستطيع ان يحدق فيها ولا ان يتبين
قرصها من غلبة الانوار عليه واذا كان عليها الغيم وبدا قرصها من خلاله فحينئذ يدركها البصر
الحس ويتصور مقدار القرص لعدم النور وكذا اهل المعرفة غطت على عقولهم الانوار
كالشمس او الشمس بلا غيم وغيرهم كمن ينظر اليها في الغيم فتامل هذا المعنى لتعلم
ان المعرفة قد تكون جهلا والجهل قد يكون معرفة وتعلم ما يشير اليه قول الصديق
رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك **قوله** تاثير فعلي قد تقدم ما في كون التخصيص
تاثيرا وقد اجيب عن هذا ايضا بان العلم تابع للارادة لان العلم بالوقوع فرع

الموضوع فلو كان العلم مخصصا لكان موقوفا على نفسه هكذا الملخص وقال البحيري على
قول المصنف إن الإرادة العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة تستتبعه ما نصه هذا الكلام فيه احتمالان
ما ذكره العلم المتعلق بما أثر الحادث متعددة فالعلم بوقوعه في الوقت المعين تابع للإرادة
ووقوعه في الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة فلا يكون هو المخصص
لوقوعه في ذلك الوقت كما زعم الكعبي أنه يستغنى عن الإرادة بالعلم بوقوعه على التفاصيل
فيه وروده أما العلم بالماهية ما ينحصر إليها على أن الإيجاد والماهيات التي تخصصه فهو
سابق على الإرادة والإيجاد فشبه ذاتيات لأن الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى
إيجاده فإن القصد المرتب متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف
فتعلق العلم بما أثر من هذا الوجه المعبر عنه في الحادث بالتصور سابق على الإرادة ووقوعه
والعلم بوقوعه المعبر عنه بالتصديق تابع للإرادة ووقوعه وهذا أيضا أبطل الدهور تأثيره
والترتيب في هذه الوجوه فلا ترتيب عقلي في التعلقات وعلمه تعالى واحد أزلي ومن الدليل
على أن التخصيص لا باعتبار كونه علما أن العلم لا يوجد بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل
مع امتناع قبولهما للتأثير ه وهكذا قرر القرافي أيضا وعبر بالتصور والتصديق
ليتضح المراد وقيد ذلك بالحادث إعلاما بأنهما يختلفان في العلم القديم وأما الكلام
مفروض في العلم القديم عند أهل الكلام وقال الخيالي على قول الشعبية في شرح
النسفية ويكون تعلق العلم تابعا للموضوع ما نصه تحقيقه أن العلم التصوري علم كاره
وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالموضوع فرع الموضوع والموضوع فرع الإرادة
المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي أما الفعلي فهو
يريد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل
وجه التخلص ما بينا أن وجود الفعل تتساوى أطرافه في المصلحة من كل وجه أو دفعه
ووقع في الشفاء كلام أيضا لابن زكري ولابن عرفة فلينظر **قوله** عبارة عن الصفة المؤثرة
في إسناد التأثير إلى الصفة مجاز من باب الإسناد إلى السبب والمؤثر حقيقة هو ذو
الصفة تبارك وتعالى بالصفة كما ذكره ابن جرير وغيره **قوله** مراعاة المصلحة إلخ
حتما الجمع ألو المراعاة ما إلى بطلان مراعاة المصلحة على طريق اللزوم باطلة كما سيأتي

أو

أما جواز الجميع إن مراعاة الله تعالى للمصالح والمصالح للعباد تفضل لا وامتنانا وفيه
أن لا يراعيه **قلت** إن قلت إذا امتنعت مراعاة المصلحة فلم لا تكون مخصصة وإن لم تنته
إلى حد الوجوب بل أن الصفة تكفي **قلنا** إذا جازت مراعاتها جاز عدم المراعاة فلم تصلح
للتخصيص وهو ظاهر وهذا تمام ما ذكره المصنف من الاحتمالات وهو تمام السبر الذي
استدل به على ثبوت الإرادة وهذا السبر ليس بتام لبقاء احتمالات أخر يبقى الحصر
إلى واحد منها فيما بعد وذكر البيضاوي في الطوالع وغيره بعد ذكر النزاع في الإرادة
لنا أن تخصيص بعض الفعل ودوا بالتحصيل وبعضها بالتقدم والتأخر لا بد له من
مخصص وهو ليس العلم لأنه تابع للمعلوم ولا القدرة لأن نسبتها إلى الجميع على وتيرة
واحدة فلا تخصص ولأن شأنها التأثير والإيجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح
من حيث هو مرجح لتوقف الإيجاد على الترجيح **لا يقال** العلم بوجود كل حادث
مخصوص بوقت معين أو وجوده مشروطا بانتهاء فلكي أو علم بحدوثه في ذلك الوقت
أو بأنه حدوثه فيه مصلحة يرجح بأن خلاف المعلوم والمصلحة محال **لأنا نقول**
الممتنع لا يصير ممكنا والكلام في تأثير المصلحة والحركات والأوضاع أيضا كالكلام فيها
وأن ما ليس لا يستقر لمن أحاط كما أمكن أن تنعقد على هذا الوجه أمكن أن تنعقد على خلافه وأن
تنعقد بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى وأن تكون الكواكب في جانب غير ما هو فيه والعلم
بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان بحيث سيوجد والحيثية سابقة على العلم
فلا يكون منه وأما رعاية المصالح فغير واجبة على ما سنذكره الحجة الخ أي بأن الإرادة
لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال **وأجيب** بأن
تعلقه بالجواز لذاته لا الغير هذا أو هذا وذلك لاحتمالات أحدها أن كل حادث لا يمكن أن
يقع إلا في وقت معين فلذا لم يمكن أن يقع إلا فيه كان ذاتيا مخصصا له ثانيها أن كل حادث
مشروط بانتهاء فلكي وأن خلق الله تعالى العالم وخلق فيه أفلاكا متحركة لما لذاته
ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا وإذا ارتبطت هذه الحوادث بالاتصالات
وسبق على وتيرة معينة يمتنع فيه تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث المرتبطة
بها كذلك فلا حاجة حينئذ إلى التخصيص ثالثها أن علمه تعالى بوجود كل ممكن في وقته

برجحان وفرعه على خلاف علم الله محدث وأجاب عن الاول بان امكان الحوادث لم اختص بوقت معين لكان وجوده قبله وبعده ممتنعا محالا للكنه انقلاب الممكن محالا باطل قلت ان اراد بامتناعه قبله وبعده الامتناع الذاتي فهو محال كما في الجواب وان اراد الامتناع العرضي لتعلق علم الله تعالى بعدمه وقوعه فيهما فهو الوجه الثالث وسيأتي جوابه وعن الثاني بانا ننقل الكلام الى تلك الحركات والاوضاع الفلكية فنقول اما الحصص لها فان الامتناع كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه امكن ان تتحرك على غيره الى اخر ما مر وسيذكر المصنف هذا الجواب بعينه وعن الثالث بان علمه بانه سيوجد في هذا الوقت لا يتعلق به الا اذا كان بحيث سيوجد كما مر من ان العلم بالوقوع فرع الوقوع الذي هو فرع ارادة الوقوع **قوله** ينتقض عليكم بالمختار منك هذا اعتراض على الدليل بعد تسليمه بالنقض وحاصله وجود الدليل الذي هو التخصيص في صورة ولم يوجد المدلول الذي هو الارادة على ما هو حقيقة النقض وحينئذ ما يليه التخصيص ليلا وله بلقضيه ولا التتبع جميع الصور لانه تختلف في هذه الصورة وهي المختار منا عند ما يفعل شيئا من الفعل والجواب انا نمنع وجود الدليل في هذه الصورة ونمنع انما يأتي من تخصيص جميع الاشياء بالباري جل وعلا فلا تخصيص اذا عند العبد مطلقا وهو كما هو **قوله** او ما الفاعل فلا الاختيارية وغيرها واوانه هو اعمه وغيرها **قوله** بل هي مثلا اي مثل الفعل الواقع من العبد في المخلوقية والنسبة الفعل ايضا وان لم تكن من فعل العبد **قوله** من غير ان العبد شعورا بذلك ولا فخ لا تحاصله ان الفعل الواقع من العبد اما مقدور له او مجبور عليه وكلاهما اما مشعور به او لا كحركة النائم فهي مقدورة غير مشعور بها بناء على عدم تطاول النوم والقدرة وسنذكر ما فيه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى والافعال التي صدرت عنه كثيرة مبتدأ ربعة افعال ثم الشعور به المقدور واما مراد الكل او كل مراد فهو مشعور به **قوله** نظم الدليل هو مبتدأ او فعل ماض وقوله من الاشتباه في هذا متعلق به **قوله** وجود ممكن بعينه في نكتة التعميم بالعشر ان نعني بالارادة انما يستلزم انتفاء التخصيص حيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجائز لا مع صفة الارادة اما هذا الوجود فيكون مع التعليل

[illegible]

والطبع

١٠٤

والطبع عند الخصم **قوله** بطلان اللازم هو عدم الاختصاص **قوله** من وجهين لا هذا على انه مادي في الغيرة دليل واحد وان قوله فيلزم اما قدمه اذا واستمرار عدمه معكوس بالابعاد ولما كان وجه الاول هو المشاهدة واجماليه يتعرض له في الغيرة وتعرض للوجه الثاني فعكس **قوله** محال في حقه اي ذات الممكن لانه الحال الاول ذاتي والثاني عرضي بعد ما بعده وبه يعلم ان لعل استمراره هو باطل مع عطفها على وجوب القدم لا باطل عطفها على القدم **قوله** يوجب استمرار العدم اي يستلزمه ولا يريد الوجوب الذي هو مقابل الامكان والامتناع وكذا ما بعده **قوله** باحد الامرين اي القدم واستمرار العدم **قوله** فتعين الحصر بما لهذا خبر ان ولا تخلو الجملة عن قلق ولا بد من تقدير رابط في جملة الخبر ويلزم ان يجعل قوله عند عدم الاختصاص خبر ان ويكون هذا الكلام استينافيا ولو قال حينئذ للذي يتعين او ويتعين ونحو هذا لكان اليق والله اعلم وبعد كتب هذا رايته في بعض النسخ المظنون بها الصحة يتعين بين احدهما فصح بلا رابط الذي ذكرناه **قوله** ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل اي ما يلزم من عدم الوجود والقدرة والصفة والزمان على الجملة لا ما يلزم عن عدم كل واحد منها لانه انما على الجملة يلزم عنه اما القدم او استمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرت كل فرد منه فانه لا يجد فيه هذا في اللازم منه فلعله بل عنه ما يوجد فيه معا كالزمان ومنه ما يتعين معه استمرار العدم وهو سواء باعتبار الجزء المقدار لغويا **و**هاهنا بحث وهو ان عدم الكل من حيث هو كل يصدق بانعدام جزء منه وحينئذ كلما فرضنا انعدام جزء من المجموع انضا يلزم اما القدم او استمرار العدم وهو ممنوع منه **و**يجاب بان المراد التعميم في الكل من غير نظر الى الفرد بعينه او يقال كما اعتبر الكل في الملزوم يعتبر الكل في اللازم والمقصود واضح **قوله** احسن واجيد ما كونه اجيد فلانه دليل الخصم وما كونه احسن فلانه ابرأ ايضا ولانه لما كان بيان بطلان التالي انما هو بالمشاهدة لم ينبغ ذكر ما هي لو خرجها ولا ذكر غيرها لانها اوضح مع الاقتصار عليه **قوله** معطوفا على الاول لا يخفى ما فيه من المسامحة فان العطف يرده على اللازم في الاول ضرورة ان القدم واخر في الدليل وهو قوله لو لم يكن مرجحا او هذا القدم يلزم عليه

[illegible]

قوله ويمكن جعله تاملا اذ لم يعم الغصر الاخبار دان للزوم الاختصاص ماهو الواقع ذات عند الاحد من عدم الاختصاص بل ما نسبة الى الاحوال الحصص يلزم في صورة والاحوال الواسع واخرا قضية ان المقصود ذلك اذ هو نتيجة بيان الملازمة كما لا يخفى وقوله متعين يقرا بصيغة المصدر مستترا او بصيغة الفعل وهو بالمضارع انسب بلاد المطلوب وهو يلزم تحصيل الملزوم الاخر متاملة كذا

قوله فيصرف جهة تاملا اذ مع تلك الحيثية اين الصرف وكلامه مبني على ما تقرر في الميزان وان الحكم على الكل من حيث هو كل وهو الكل المجموعي لا ينافي خروج بعضه وهو كلي ظاهري لا يجده على اطلاقه الا من يحتاج للتعميم بالتغيير ونحوه لان الكلام نحو كل يتبع فيكون الحكم العطفية اما ان يعتبر خصوص البيانات الحاصلة بجميعهم وهذا ينافي خروج الفرد بالقطع او بما هو اعم من ذلك بالصادق في البيانات

[illegible]

لازملزوم وبذا لا يحصل لنا التسلسل ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين **قوله** لو لم يكن وجاء لا
مريد الزم اما قدمها او استمرار عدمها يصح ان تتبعض هذه القياسات على انه قبله هو مقوي
النتيجة او مذكورتها فتقول لو لم يكن فاعلا مريدا لما اختصت بوجودها ومقدارها
ولو لم تختص بالوجود والمقدار لزم اما قدمها او استمرار عدمها وبيانهما قدمر **قوله**
يستدل ايضا على امتناع ان يكون صانع العالم لا شاهدا يقتضي بالضرورة على انتفاء
العلة والطبيعة لاستدلاله على ثبوت الاختيار بالبرهان المذكور فلا زايد على هذه
الثلاثة اعني العلة والطبيعة والاختيار بمعنى انتفى واحد منها انتفى الباقيان على ما
مر في لوح المراد بهذا البرهان الذي قدمنا بعينه هو برهان على انتفاء العلة والطبيعة
لان قولنا لو لم يكن الصانع مريدا هو معنى قولنا لو كان علة او طبيعة ضرورة انحصار
الثلاثة في الثلاثة بمعنى انتفى واحد منها ثبت كل من الباقيين بعينه لا لمن له استقرار
ايضاحا **قوله** دفعة واحدة اي دفعة بعينها لا بداية لها وبعضها الدفعة من الكل
ولاول هو المراد هنا وانما اشتغال وجود الممكنات كلها دفعة لانه يستلزم اجتماع المتضادات
في محل واحد والمتناقضات والمتركبات كلها ينبغي وذلك باطل بالضرورة **قلت** قيل على
هذا الاحتجاج الذي ذكر لا نهاية للعالم لان الممكنات لو تناهت ووجدت دفعة بحيث يجتمع
السابق واللاحق لزم المحال **قلت** مراده ان يستدل بوجود ما لا يتناهى ومن لازمه
ايضا المحالات المذكورة **قوله** لا يختص لزومه ببعض فهم العلة لا للتحقيق انه مختص
ان بعض الحوادث يستلزم التعليل على الوجود الى لزوم التسلسل وذلك مستلزم
اشياء وجود ما لا نهاية له والجواب انه لا يجب لبعض لا الى غيرها جعلها حادثة
لا بد من بعض اخر منها حتى يلزم اتصال وجودهما على تقدير عدم التسلسل ولا شك
ان اللازم حينئذ على التقدير يتبين لازم على المحالاتين فلا يرتفع انه في ذا وليس فيه
ومن ثم صدر به المصنف **قوله** وجود الشيء لو يجب باولوية منه قبله **قوله** وان
منعوا التسلسل في الموانع اذ التخيير بان التسلسل اللازم في الموانع لا غير عنه وليس
لم يمنعوه على التعيين **نعم** لو كان الاستناد الى الثاني الى الفاعل المختار لما انقطع
التسلسل **قوله** حوادث العالم اي اجزاء العالم الحادثة واذا كانت اجزاء قديمة كان

الجموع

فهـ
المدفعة بعينها الباب

ايلا لان ما قاله في الجواب قيل ان الشارح لم ينع او
مرات في ما بينها بحيث ان يعبر هنا بان ينزله او
وحده الشروط واقول لا يخفى عدم وضوح ما قال
البحث لان المنقول الشارح مقام الجواب بل الشارح
اما بوجوده مانع او انتفاء شرط ومقاما هنا مقام
بيان توقف الطبيعة في تاثيرها على ما ذكر
انتفى هو منع المنقول الاول لان الجواب مبني عليه
ولم يواجب هنا الواو لان التوقف على المجموع لا على
احد الاجزاء ولهذا فسره في مقام الجواب بقوله ... او
لا بد ان البحث مراده الموافقة ايضا وان يحصر المعنى
لا يفصح على ان العاطف للاستدراك

المجموع قديما ولا اضافة الى الجانب لا يريد ان في العالم حوادث وغيرها ويمكن ان يريد الاقتصار
على ما يسلم الخصم حدوثه على ما مر تفصيله **قوله** نقول في الشرط المتأخر حدوثه يعني
لا يمكن دعوى قدمه لبعض ظهور بيانه وحينئذ يصح كما في العالم وحينئذ لا بد ان نقول انما
لم يوجد في الازل لوجود مانع او تخلف شرط له فينتقل الكلام الى ما نعه والى شرطه كما تقدم
بعد **قوله** ما لزم اولا من التسلسل اي التسلسل اللازم في الشروط هو من دخول ما لا نهاية
له في الوجود بمعنى احتياج كل شرط الى شرط يقارنه بحيث تجتمع كلها في آن واحد
واللازم في الموانع الحادثة هو من بابه حوادث لا اول لها بمعنى ان الموانع تكون مترتبة في
الماضي الى غير نهاية بحيث يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث قبله لا الى
اول وهو خلاف ما لزم في الشروط هكذا قرر المصنف في شرح الوسطى **قوله** وانما
خصصت هذا الجواب ... لا ينبغي ان الذي يقابل الدليل انما هو الاعتراض لا الجواب فصواب
العبارة هنا وفي قوله قبله بعد ما يرد عليهم جواب التقسيم بلفظ الاعتراض لا الذي
عبر هنا وفيما بعد بالجواب ومن ما في التقرير في الشرح قبل هذا بالاعتراض وكل صحيح
باعتبار وذلك ان كلام المتكلم من حيث انه استدل على ثبوت الصانع المختار ونفي التعليل
والطبع يكون كلام الطبائعي عليه اعتراضا ومن حيث انه اعتراض على الطبائعي
ورد عليه يكون كلام الطبائعي عليه جوابا **قوله** ان امتزاج العناصر اي اختلاط بعض
العناصر في بعضها بحيث التركيب والمعنى واحد او متغاير على ما سنعبر والعناصر
تقدم انها هي الاربعة النار والهواء والماء والارض والاطعم وطبع هذه الاربعة لما ذكروا في
ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
ولم يجد في البسائط ما يشتمل على واحد فقط ولم يمكن اجتماع الثلاثة ولا الاربعة لما بين
الحرارة والبرودة وكذا بين اليبوسة والرطوبة من التضاد فتعين اجتماع اثنين منها في
كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار والجامع بين الحرارة
والرطوبة هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة هو الماء والجامع بين البرودة
واليبوسة هو الارض وعلى هذا يقال العنصر اما حار او بارد وكلاهما اما يابس او
رطب ويقال اما خفيف مطلقا او ثقيل مطلقا او خفيف مضاف او ثقيل مضاف والتعديل

انظر هذا التسلسل اللازم في الشروط هل اجتماعها
مرجحة دخول ما لا نهاية له في الوجود او مرجح اجتماعها لما
في آن واحد او من المجموع ... واحد الا وهو راجع بل لا دليل
... والحدوث لا نهاية له
... اجتماعها في
... الكثير ... والسؤال
ان يكون ... جوابه
... لا يبطل الا بطل
... فتوحيد
... ولو كان الاعتراض ... التوحيد
... العدد ... العرض ...
... الشروط واجتماعها ... ان
واحد ملحوظ الا انه ... الانطباق

فهـ
على ما هو المشهور في
... بعد
٢

والحج على الاستيفاء وامتزاج العناصر هو اجتماعها بحيث تحصل كيفية متوسطة
متشابهة والتركيب أعم وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كما ذكر السعد
عن الشيخ قوله ولا ان باعتدال الطبائع لا باشك انه تكون الصحة عادة عند
اعتدال الطبيعة وتكون الامراض عند انحرافها وغلبة بعضها على بعض كما اذا غلبت
على الانسان مثلا الحرارة او البرودة او اليبوسة مثلا لكن ذلك بجعل الله تعالى واراده
لا تاثير لشيء من تلك الطبائع في شيء وانما هي اسباب عادية يربط الله تعالى
بها كيفيات مخصوصة ان شاء وان شاء ان يخرق ذلك الربط فخرقه كسائر الامور العادية
يجر عنه لا الشيء بل ومن ثم قدم المصنف الجر في كلامه قوله بسيطا لم يتركب
الا من نوع اي كان يكون حارا فقط كالبرودة فيه ولا اليبوسة ولا الرطوبة وتقدم ان هذا
عندهم لم يوجد وكلام المصنف يحتمل ان يريد به ان ما يكون هكذا هو البسيط وان
قوله لم يتركب الا من نوع وصف كاشف فيكون اراد البساطة الحقيقية خلافا لما
مر في البسائط العنصرية ويحتمل ان يريد البسيط لو لم يتركب الا من نوع واحد لفعل
ما ذكر فيكون هو اعتقاد المؤلف ايضا ذي التركيب والنوع الواحد متنافيان لان نعقل
التركيب هو في ذات الجسم ولا ينافي ان تكون المادة شيئا واحدا كما ينبغي قوله ظن
ابن سينا هو الحسين بن عبد الله بن سينا بسين مهملة مكسورة فنون ساكنة تحتية ثم
كنة فنون بلا الف مقصورة وضلاله بمقتضى قوله ولو يكون الجسم منه واجزاء
ابينت لا في ان الجسم مركب من العناصر المذكورة ما هذه نظر المصنف وقد استدل البلا
بسبعة على ان تركيب المركبات العنصرية اي الحيوان والمعدن والنبات من هذه الاربعة
والانحلال ايضا اما على التركيب فبانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تحلل
الهواء وبعض حرارة الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتولد بحسب
ما يرد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان واما على الانحلال
فبانا اذا وضعنا مركبا في شيء واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تطاير منه
اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وتبقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية
تميز لضعفها ونحوها وهذا وان لم يلزم منه دليل لا ينقض لاكن تسليم ما ذكروه بعد معرفة الحق

انه حيث قال باعتدال أي لا بغيره المشعر بانه لا مانع وكون الصحة مربوطة باعتدالها ربط المسببات باسبابها العادية والله هو الفاعل لها عند الصحة دائما كليته

وان لا مع عمل الا الله تعالى لا يخفى شيئا وقد اطال صاحب التقريبات الالهية الشيخ الا
علوي ابا بالنقل ايضا ما نصه وكما انه في العالم ترابا وماء وهواء ونارا فهي الانسان
ذلك بعينه وعنه خلق جسمه وقد نبه عليه الحكيم سبحانه في الكتاب العزيز وهو
قوله تعالى هو الذي خلقكم من تراب ثم قال تعالى من طين وهو امتزاج الماء بالتراب ثم قال جل
اسمه من حما مسنون وهو المتغير الريح وهو الجزء الهوائي الذي فيه ثم قال خلق الانسان
من صلصال وهو الجزء الناري وهذه حكمة منه سبحانه يخلق ما يشاء وهو العليم القدير
انتهى واعلم ان ما الزم المؤلف ابن سينا يتجه بالنظر الى ما اقتضيه لفظه من الملازمة
وانما عقلية بقرينة تصحيحه للكلام بقوله الذاهب الى ذلك اما لو نظر الى انه اراد
وملفقة ولا يبقى لعله ان يريد الملازمة العادية فلا يلزمه شيء وهذا الذي ينبغي تحسين الظن
والتماس العذر للعلماء الخصم للاسلام قوله وثم يقال فيه الحرير وثم سبيل فلان
اذا اسال وهو بمعنى الماء قوله وقول بعض الاطباء في النضج ما عائد على الاركان
المذكورة في البيت قبله وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تقوم من مزاجها الاربعة
وقوله ما ونار في تقسيم الاركان قوله اذ اتوى يقال توى بالمثناة الفوقية وكسر
الواو توى كرضي رضى اذا هلك وكذا الرجز لغة العين على اللغة المعروفة قوله رغما الرغم
مثلث الراء الذل يقال رغم بكسر الغين وفتحها رغما ومرغمة كرهه قوله في حصول الانواع
المختلفة تقدم ذكر العناصر الاربعة عند السابعة وقد يطلق العنصر ويراد به
اصل الشيء مطلقا كما هو في اللغة فعناصر المركبات هي موادها كالشراب المركب من الخل
والعسل والاشياء انما اذا تركبا تذهب كيفية كل منهما فتذهب حموضة الخل وحلاوة
العسل وتحدث كيفية ثالثة وهذا معنى الامتزاج وتلك الكيفية الحادثة عن الخل
والعسل تباين غيرها من الكيفيات الحادثة عن الاشربة الاخرى مثل العسل والسمن
او العسل والسكر بالنوع كتباين الانسان والفرس مثلا ومراده ما ليظهر تباينه بالتشخص
يعني ان كيفية هذا الشراب بعينه مباينة لكيفية ذلك الاخر وان كان الجميع من الخل
والعسل كتباين زيد وعمرو وان كان الجميع انسانا وهذا معنى قول المصنف الانواع المختلفة
والاشخاص المتباينة قوله سورة هي بفتح السين الحدة في الشراب والسورة في الجزء قوله

تأثير احدى الكيفيتين في هذا مذهب الاطباء وهو ان العناصر اذا امتزجت والتوش
والتأثير عند الاطباء هي الكيفيات الاربع الاصلية اذ لا اثبات عندهم للصور النوعية
واما الفلاسفة فلما اثبتوا الصور قالوا الموثر والمتاثر هي الصور بواسطة الكيفيات
واستدل الفلاسفة على ذلك اما على ان الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو الكيفية
اذ لو كانت الكيفية هي الفاعل والمنفعل اما لكانت الكيفيتين لو تفاعلتا اي كسرت كل واحدة
منهما سورة الاخرى فاما معا فيلزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حالة كونه غالبا عليه
وهو محال واما على التعاقب بان تكسر احديهما سورة الاخرى ثم تنكسر عنها فيلزم ان
يكون المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب عن الشيء مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر
عنه ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الاخر وهذا
محال واما على انه بواسطة الكيفية فللزوم مثل الكسر والانكسار التضاد والتضاد في
الكيفيات **واعترض** بانه مشترك الالزام لان الفعل اذا كان بتوسط
الكيفيتين يلزم عليه ايضا اجتماع الغالبية والمغلوبية في المعية وفي التعاقب على
التفصيل السابق ولا مدفع **قلت** وحينئذ يبطل مذهب الفريقين ويتعين ان لا
تاثير للكيفية ولا الصورة ولا للمادة وانما التاثير لقدرة القهار وما اشبه هذا ولا
بن قال تعلى فيهم وقالت النصرى اليهود ليست النصرى على شيء وقالت النصرى ليست
اليهود على شيء **قوله** ما بال الاملاك وقعت على عدد مخصوص في زعم ان الاملاك تسعة
سبعة للكواكب السيارة اعني القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري
وزحل على هذا الترتيب وزحل هو الاعلى وفوقه الثامن وهو لسائر الكواكب ويسمى
فلك الثوابت وفوقه الفلك التاسع وهو المسمى بالاطلس ولا كوكب فيه وقالوا انه هو
المحيط بسائر الافلاك لانه محيط بها وحركته اسرع الحركات لانه يقطع الدورة
وهي ثلاثمائة وستون درجة في اليوم والليلة وهي معنى الحركة اليومية واما القمر
فيقطعه في الشهر والشمس اثقل من القمر فتقطعه في السنة وزحل اثقل منها
يقطعه في كل ثلاثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة وفلك الثوابت في ستة وثلاثين
الف سنة على ما اصطلح عليه علم الهيئة وقالوا ان حركة الجميع من المشرق الى المغرب وحركة الشمس

والقمر

والمنافي

• زحل شتري مريخ شمس
• زهرة عطارد القمر

١٠٧

والقمر من المشرق الى المغرب وما نشاهده فيهما انما هو من جري الجميع بها على القهر اقسرا
وحركة الخمسة الاخرى التحيرة مختلفة **قوله** الملس من الكواكب الاملس لغة الاسود
وكانه ضمن الملس معنى متجردا وعاريا وعراء بغير او على حذف مضاف اي الملس من عدم الكواكب
والشما اي بكسر الشين والجنوب بفتح الجيم ومحط الراس بفتح الحين ومحط الشيء في اللغة
قصده **قوله** ما تعب في تعلم يعني انهم تعبوا في تعلم الحكمة حتى تغنوا ابرا هيم ثم لم
ينتفعوا بذلك والتعياذ بالله وطارد ابعتبرون في اثبات الطلاب البيغية على الخطابيات
انه لا تغني من الحق شيئا قال ابن التلمساني بطارد الذي يعني في صناعة العروض والطبع لدى
الشعر **قوله** يهذي اي يقال هذى يهذي كرمى يرمي بذال معجمة اذا تكلم بغير معقول لمرض ونحوه
ويقال ايضا هذى يهذي وهو التكلم واورد المصنف التي بالفعل من الذاوي وبالمصدر من اليائي
قوله في الاجسام والنبات دانه عطف خاص على عام **قوله** جاهلا يعني ان هذه الآية الى
ظاهرها انه لا يلزمه شيء اكثر من انه جاهل بالادلة وهذا هو الذي جعله الناظم من اصول الكفر
من حيث ان معتقده يؤدي الى انكار خوارق العادة كالمعجزات والقيامة والبعث والحشر
وغير ذلك مما انكاره كفر وقد اوضح ذلك في المقدمات **قوله** والظاهر انهم لا يجزون بقدم ان
الظاهر صح انهم غير كافرين واختار المصنف في غير هذا الكتاب التوقف **قوله** من
جوز صدور تلك العجائب في هذه الاشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور وقد ذكر الذهبي في
فيه ثلاثة **اسئلة** احدها انا قالوا ما تعنون بكون الفعل محكما متقنا اتعنون به
انه موافق للمصلحة والمنفعة او انه مستحسن في العرف او امرا ثالثا فان اردتم الاول فقد
تريدون انه مطابق ومنفعة من كل الوجوه او من بعضها فان اردتم الاول فممنوع وان عنيتم
الثاني فلا نسلم دلالته على العلم فان فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز
له قد لا ينفك عن مثل ذلك مع كونهم غير عالمين بل فعالهم وان عنيتم به الاحكام كونه
مستحسنا فان اردتم انه مستحسن من كل الوجوه فممنوع وان اردتم من بعض الوجوه فلا
نسلم دلالته على العلم كما مر وان اردتم معنى ثالثا فلا بد من افادة تصوره ليحكم عليه
الثاني ان الجاهل قد يتعود منه الفعل المحكم مرة ولا يدل على علمه فلذا جاز وجوده منه
مرة من غير دلالة جاز وجوده منه ثانيا وثالثا ورابعا فلا يلزم الاشياء المتماثلة حكمها

بحث العلم

واحد وحينئذ لا تقتضي لئلا دلالة على العلم لان آثار النقض بما تقتضي النمل بغيره الا
من البيوت الحكمية المسدسة التي لا يقدر في وضع مثلها الا المهندسون وذلك كثير من
افعال الحيوانات مع انها ليست عاقلة واجاب عن الاول بانا نعني بالاحكام في العالم
ما فيه من الترتيب العجيب والاساليب اللطيف الغريب ووضع كل شيء منه على كيفية
ونظام يباين نظام غيره ومقدار بحيث يعينه ما يحتاج اليه في تأدية مقصوده ومعلوم
ان الاحكام معروف بالضرورة وهو معلوم للعقلاء بالضرورة في كل الصنائع كالكتابة والبناء
ونحوهما لان من شاهد خطا حسنا مستقيم السطور وضادها صعود حروفها [؟] تشبه رأى
نونه واشرفه وكاسه والكلم الغاسه واستوت نسبته وتساوى كل حرف منه ونازع
في كون كاتبه عالما بالكتابة كان معاندا او مجنونا جاحدا وكذلك اذا نظر في خلق السموات والارض
ما ارشد الحق سبحانه بقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله اولم ينظروا
الى السماء فوقهم الاية وقال الشمس والقمر بحسبان وقال والقمر قدرناه منازل وكذا اذا
نظر ما في الانسان من عجائب الصنع والتركيب على ما يفصل في كتب التشريح ومنافع الاعضاء
وما يشتمل عليه من اللطائف الظاهرة والباطنة على ما يطول ذكره وبهذه الاشارة يكتفى لا باب
والجواب عن الثاني والثالث في كلام المصنف **قوله** نير وهو بضم النون **قوله** خلاف الحس
والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لما لم يقتصر العلم العادي ومن انكر مقتضاها خرج
عن طور العقلاء وهي على التوزيع فيما قبله لان العقل راجع الى الاتقان والحس والعادة
راجعان الى الحكم والازواج يعني ان العادة جارية بان خبر الكثير يفيد العلم والماء الكثير
يروي وان الانسان يجد في نفسه العلم والري عنده ذلك وبعض رجع الجميع الى الجميع على ان التمثيل
عادية وذلك ظاهر **قوله** الا المهندسون هم اهل علم الهندسة وهو العلم
الباحث عن احوال المقدار وهو احد انواع العلم الرياضي والمهندس لغة هو مقدر مجارى
القني حيث تحفر ولا شيء المهندسة قال في القاموس مشتق من الهنداز معرب انداز ابدلت
الزاي سينا اذ ليس في كلامهم زاي بعد دال الخ **قوله** من شكل النحلة اي لان النحلة مستديرة
الشكل فيما بينها بيت مستقيم الشكل وانما عبر بالغرب لان النحلة ليست دائرة حقيقة
كما اشتمل لنا على بعض الكمال بل كنا قريبين منها والله تعالى اعلم **قوله** ولا من معنى له هو بارع

قوله رجوع الجميع في الحس والعادة كما هو ظاهر
...ا والعقل ايضا ... للعقل ...
على ان المراد بالعقل ما يشمل الباطني ...
للعقل بالجميع كذا فيه

عطفا

٢٠٨

عطفا على قربه والعبارة الثانية قريبة من الاولى **قوله** ولا نسبة من جهة تأثير في اي لان ذات
الفعل خارج عن محل قدرته كما اشار اليه **قوله** من جملة ما يدل على عظيم علمه في خلقه
تعالى انه لا امر الغريب مما يدل على انه عالم به لا دلالة لا تقان على العلم او لترفع
التخصيص على العلم **قوله** ولو سلمنا انه من بعلها لا يحتمل ان يريد تسليم انه من بعلها
اختيارا على سبيل الفرض او انه من بعلها كسبا والاول اظهر **قوله** لان ليس اصلا المطلق
العلم اي كالنحلة والنملة المذكورتين وعن بعض الاجلة لا بالعلم والعقل او الشعور الذي هو
مساو له في العلم **قوله** على شيء علمه في لا كبير مناسبة بين خلقه ما ذكر وتعليمه
وبين شرف علم ما يدل عليه وانما يدل على باهر قدرته تعالى بحيث لا يتعاصى عنه فعل ما
نعم يدل ايضا على العلم كما مر انفا ولعل هذا اظهر المقصود **قوله** سموا لئن لا كوا خصصت
الجواهر الا كوان جمع كون والكون هو حصول الجرم في الحيز على ما مر وارادة معنى لا حكام
هو حصول جوهر بجانب جوهر وكل جوهر حصل في جانب فقد اختص بذا الحيز والمخصص
لذلك انما هو الكون اي حصول فيه وعبارة الفتوح ورد في لا سلم انه لا معنى للاحكام لا ان
يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر وذلك يؤدي الى الكوان خصصت الجواهر باحيازها
حتى انتظمت منه خطوطها مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم دون سائر
المعاني انتهى وهو اصرح بالمقصود لم اذا التقى جوهران فما كثر انتظم منه الخطوط اذ لا خط
في الجوهر الواحد ضرورة ان الخط هو المقدار القابل للقسمة في جهة فتبين ان لا معان
خصصت الجواهر باحيازها حتى انتظم منه الخطوط وذكر لا استقامة اما فرض مثال
او مراعاة لا احكام ثم ان الكون معنى من المعاني لا خصوصية تخلق الله تعالى هذا المعنى بالدلالة
على العلم دون سائر المعاني كالحركة والسكون والتتبع الطعوم والالوان مثلا وهذا معنى
قوله ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم اي لا اختصاص لها بالدلالة دون سائر
المعاني كما في عبارة الفتوح **قوله** تخصيص الجواهر باكوان اي تخصيصا باحياز بسبب
اكوان يحذف المخصص به وهو الحيز وذكر سببه وهو الكون فالباء الداخلة على الكون في
سببية كما قررنا ويراد ايضا من العبارة السابقة وهو ان لا اكوان خصصت الجواهر باحيازها
للذكر **قوله** بعد يرجع الى الاختصاص باكوان وكيفيات قد يتنافيها لا تعطف الكيفية على

الكون يوجد او انه مخصص به لا سبب ويعنيه انه يكون القطب على مقدور وهو لا حيز ويعلن
ان يراد بالكون في هذا الحيز الحيز نفسه او يراد الكون بالمعنى الاول على انه وصف فيختص به
تامل **قوله** ولا اختيار لكونه عالما بانه ايمان لا اختيار يقتضي القصد والقصد الى الشيء دون
العلم به محال كما مر غير مرة وهو ظاهر **قوله** وان كان منتهيا اليه وان كان الفعل منتهيا اليه غير
محكم والشيء لغة اضطراب الكلام وتعمية الخط وتركه بيانه بمعنى ان الفعل مطلقا محكما
كان او منتهيا يدل على علم فاعله لان وقوعه يستلزم اختصاصه باحد المتقابلات السببية
والتخصيص وهو القصد الى الشيء بدون العلم به محال كما مر لكن اذا دل الفعل مطلقا على
العلم كانت دلالة المحكم اولى واحرى ويظهر من هذا الكلام ان من الفعل محكما وغيره
يعني ان افعال الله تعالى محكمة كاملة او ناقصة مستحسنة او مستقبحة لانها كلها واقعة
على طبق ما اريد منه وانظر شرح الجزايري للمحصب فله كلام بديع في هذا المعنى **قوله** ليلا
يتصور منه بناء على ذلك الاحتمال ووقوع ذلك ووقوع ما لم يتصور ليلا يتصور من
الله تعالى وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه بناء على ذلك الاحتمال وهو الفقد والظن
وعبارة ابن التلمساني ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان يتصور
من الحادث مع الفقد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال
وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه لاحتمال وقوع المعتقد والمظنون والموهوم على خلاف
ما هو عليه في الخارج فيكون جهلا والجهل على الله تعالى محال وتجويز المحال محال او الاحتمال
وقوع الخارج على خلاف الفقد والظن وهذا اشارة الى دفع اعتراض وهو ان لا اختيار الذي
تستدلون به انما يقتضي انه لا بد من الشعور والمدعى الخصوص ذلك وهو انه لا بد من العلم ولم
ينتجه الدليل وجوابه ان الشعور انما يكفي في الحادث واما في القديم فلا لما تقدم من
الاحتمال ان الجهل المحض مستلزم استحالته وكل من الشك والظن والوهم والفقد يحتمل
عدم المطابقة فيكون جهلا وكل ما يؤدي الى تطرق الجهل في حق الباري ممتنع كما سياتي
في الوحدانية وغيرها **قوله** ولما كانت الماهيات الكليات لا يعني ان الحقايق كالوجود
لها حالة ذهنية ولا تتحقق في الخارج الا في ضمن افرادها مثلا الانسانية او وجود كماهي
الخارج الا في افرادها كزيد وعمرو وغيرهما من الاشخاص ومعنى وجود الحقيقة في الخارج

عروضها

عروضها للافراد الخارجية واما ما يقال من ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى ان جزء
هذا الموجود في الخارج بناء على ان التشخص عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء
الموجود موجود فمرضيه عند المحققين اذ لا يسلم ان الجزء خارج من التشخص بل ذهني
ولانه لو كان خارجيا وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد
في امكنة متعددة وهو محال وبالجملة فالحقيقة الذهنية يستحيل ايجادها خارجا لاستحالة
وجود ما هيته وانما توجد افرادها وكل فرد يوجد مفتقر الى امور بها يكون شخصا كوجود خارجي
بدلا عن العدم ومقدار ومعه ووضع بدلا عن مقابلاتها وكذا الى زمان ومكان وجهة وغير ذلك
وكل امر من هذه الامور يستحيل اختصاصه به بدلا عن مقابله بغير مخصص ولا بد اذا للجاني
مخصص بقصد ايقاعها والقصد اليها بدون العلم بها محال فتبين ان صانعها وهو الباري تعالى
يعلم جميع تفاصيلها ويستحيل ان يكون علمه تبارك وتعالى مخصوصا بالكليات كما تزعم الفلاسفة
سبعة اذ لو كان تعالى لا يعلم الا الكليات لزم ان لا يوجد شيئا من هذا العالم الذي الموجود لا كلي
منه ولا جزئي اما الكلي فلعدم صحة وجوده خارجا ضرورة تنافي الكلية والخارجية واما
الجزئي فلعدم علمه على هذا الغرض والمشاهدة قاضية ببطلان ذلك واعلم ان قوما من الفلاسفة
لا يصفون الله بالعلم اصلا لاعتقادهم انه فاعل بالذات كما مر غير مرة واما متاخروهم
من فلاسفة الاسلام الملقبين بذلك لهم بالاسلام فيقولون ان الله عالم لما لم
يسعهم انكار النصوص الشرعية لا انهم يحملون العلم على غير حقيقته ويلبسون بالطائفة
وهم انهم يقولون العلم تعالى بالجزئيات لو جاز لجاز انها الجزئيات تتجدد وتتغير وتغيرها
يوجب تغير العلم بها وذلك يوجب امكان التغير على الواجب لذاته ثانيهما ان معنى العلم
بالجزئي انطباع صورته او مثاله في النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا في المركب
والواجب لذاته غير مركب قال الشيخ الامام العمري وقولهم انه عالم بالكليات لا غير وان
اختلفت عباراتهم في التعبير عنه يرجع الى انه يعلم ذاته انه شيء مصدر لجميع الكائنات
الممكنات ويعلمه بها من هذا الوجه يكون عالما بجميع الممكنات من هذا الوجه لان الممكنات
خصوصياتها معلومة له وحشروا معنى كونه عالما بذاته بان ذاته غير محجوبة عنه كان
الحجاب هو المادة وعلايقها ولا مادة لذاته قال وفيه افعال الدليل على انه فاعل بالاختيار

تقدم ... الله من حيث كونه [illegible]
واما بعد التقييد بافرادها وعروضها فلا بد من وجه ارتباط
وافراد الكلي نظرا الى الافراد الكلي في قولهم موجبة
لافرادها والحال ان افرادها حاصلة في الحقيقة [illegible]
[illegible] هذا ان تحقق الانسان بدون افراده [illegible]
الانسان والامور الموجودة الكلية [illegible]
تحقق الانسان في ضمن زيد وعمرو [illegible]
الانسانية لا تحقق في هذا الوجه الا [illegible]
لا تحقق لها اصلا في الخارج لا ذهنا وان التعريف
الذي عرفوا به من الماهية والحقيقة [illegible]
التحقق دعوى غير صحيح ومعنى وجود
في الافراد عروضها لها غير صحيح لانه بالوجود الذي
امتنع به تحققها خارجا في الافراد يمتنع به
عروضها لها ضرورة [illegible] العارض [illegible]
المعروض [illegible] ان الافراد المعروضة بحسب الذهن
لا الخارج [illegible]
وايضا الماهية [illegible] والمعروض [illegible]
بينهما [illegible] والوجود الذي منع
تحققها في الافراد يمتنع به عروضها لها
وفيه [illegible] ولا اعتبار الكلية
والجزئية وايضا اذا كانت الحقيقة واحدة
يمتنع عروضها لمتعدد لان الواحد لا يتكثر
[illegible] التكثر باعتبار المعروض [illegible] التكثر
في تحققها في افراده [illegible] باعتبار [illegible] الافراد
[illegible] العوارض وايضا [illegible] حقيقة
الشيء [illegible] والعارض مغاير للمعروض بالجملة
[illegible] مشكل والامر [illegible]
تحقق الماهية [illegible] واحد [illegible]
[illegible] افرادها [illegible] والتحقق [illegible]

وبيّن ان لا ابتداء مختصة بوجود من لا مكان وكلما امر اشتراط الاختيار وتاهيم ذلك لا مع كونه
لا عالما عالما بها وسنبين ان تغيير المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيير العلم لا ازلي وان الله تعالى يعلم
احوال الممكن في ازله على ما هو عليه وعلى ما يكون به كل وقت فلا يتجدد شيء في العلم الالهي —
ولا يختلف علمه وردّ العلم بالشيء الى انطباع الصورة محال فان العلم كما يتعلق بالموجود يتعلق
بالمعدوم والشاهد والغائب ولا صورة للمعدوم وقال في موضع اخر معترضا القول الفلاسفة
انه لا يجوز ان يكون الله تعالى عالما بالجزئيات المتغيرات مع تغيرها حتى يعلمها تارة موجودة وتارة
معدومة ولكن هي لا امرين صورة عقلية على حدة ولا تتغير الا حيث تصور تميز مع وجود لا اخرا
متكون واجب الوجود متغير الذات بل هو انما يعلم كل شيء علما كليا معليا لا ازمانيا فذكروا
ومع ذلك لا يعزب عنه شخص بيان ان لا اعتبار ولا يتعين المعلوم ولا انه تعلق بامر معين من حيث
هو معين تشخص حتى لو زاله الشخص زال علمه فالاول وهو الكسوف ان القمر اذا اجتمع مع الذنب
في برج واحد وكانت الشمس في برج مقابله وقع كسوف القمر وعلمه بهذا من هذا الوجه لا يتغير
بحدوث الكسوف وكذا ذلك علمه كلي ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن فيحصل
الكل معلوما على هذا الذي يوجب فاعتقهم انه لا يعلم لا ذاته اراد انه يعلم انه مبدأ وعلمه
ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن فاد منهم انه يعلم الكليات دون الجزئيات
اراد به ما قررناه انفا ومن فاد منهم يعلم الجزئيات والكليات اراد الكليات مقصودة ا
والجزئيات ضمنا اي يعلم انه مبدأ وما يصدر عنه لا انه ذلك على وجه لا استتباع واللزوم
انه وقد تضمن هذا الكلام انهم على ثلاثة مذاهب فقيل لا يعلم الا ذاته وقيل يعلم الكليات
فقط وقيل الكليات والجزئيات بحسب القصد والتضمن وهي كلها متقاربة وبطلان
جميعها معلوم مما مر وقد ذكر العجز في العالم وبيّن الخرق الذي عليهم لا انصلهما وخالف
في صفة العلم طوائف اخرى وسنشير الى ذلك فيما ياتي ان شاء الله تعالى والذي ذهب
اليه اهل الحق ولا يبعد غيره ان علمه تعالى قديم متعلق بجميع المعلومات الموجودات والمعدو
الكليات والجزئيات لا ان بعض الائمة ذكر انه هل يقال ان الله تعالى يعلم الاشياء
جملة وتفصيلا او لا يقال جملة وانما يقال تفصيلا لا يوهمه لعطف الاجمال من المماثلة هكذا
كنا نسمع من بعض اشياخنا واحسبني سمعت نحوه في كلام ابن خليل السكوني والله اعلم وبعد

كتب

كتبنا هذا رايت الشيخ زروق في شرح عقيدة الغزالي بعد ان ذكر كلام الحجة حيث يقول
علم لا اله الا هو عام الفهوم ليس كمثل سائر العلوم لانه ليست له بداية
ولا المعلومات نهاية وعلمه لما على التفصيل لا عن ضرورة ولا له دليل
وقال انه نعم بالتبعية لا يخفى على من نقول يعلم الاشياء جملة وتفصيلا الا ذلك ما يبين وانما
يقال يعلمها تفصيلا المنافاة الجملة التفصيل كما قاله بعض والعلم بالشيء على التجميل
يلازم السهو على التفصيل كالعلم بالارض وبالسماء والسهو عن كيفية الاجزاء
ثم قال وهذا الشيء نبه عليه الفاسي في العراقية ونقله ابن خليل وشنع على القائلين بالجمع
في التعميم وهي مسئلة مغفولة ولعل اليها اشار المترلبه يعني الغزالي بل يعلم دبيب النملة
السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء الى الغرض منه قلت ولا يخفى بعد ورد
التعميم بالجملة اذا افترقت بنكر التفصيل والله اعلم وقال في المواقف العلم الاجمالي هل يثبت له
تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والغزالي ا ن
اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ولا فهلا يمتنع فان قيل فيقتضي عنه تعالى
علم حاصل المخلوق وهو الاجمالي قلنا نعم وهو العلم المفروز بالجمل وبالجملة فالمنفي
عنه هو الغير من عكرته مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم قوله وامراء يقال امرت
كذا وامر بمعنى قوله جسم لا انسر مركبا اي مركبا غير لا انشار بين يعلم المركبات كالمعادن
والنبات لا لكن التركيب في ذلك ليس على طريقة ما الحيوان والعلا بعد كما تقدمت لا
اشارة اليه وانما خصص بعد لا انسار بالذكر ليمشي الى ملعيبين الدقائق وانه اقرب الى لا انسان
قوله من العضلات والعصب العضلة بتحريك والعضيلة كل عصبة معها لحم غليظ
هكذا في القاموس وفي الاصطلاح العضلة كل لحم مكتنز فيه عصبة او ومما تقدم لز والعصب
بتحريك معروف قوله دبكت بما اليه دبكت العظام بما ذكر قوله لا تتجزأ اي لا تتجزأ لما
اجزاء ولا انها كالخشب بتجزأ للمتربعة قوله ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد
اي على الهيئة التي تقع من لا انسان ولا فعل ما ذكر يكون مع كونه عضما او اجرا قوله
وعباء يقال عبأ المتاع بعثه ابناه الجوهري الخليفة بالهمز وعباه بتشديد الباء ايضا
تعبية وتعبيا هيأه وعبا الطيب صنعه وخلطه والعبا بكسر العين عدل المتاع وكلام

الصنف يجمع الجميع قوله جداول هو جمع جدول وهو النهر الصغير والغزار بكسر الغين
المعجمة وبالذال المعجمة والمهملة به قوام الجسم قوله خاثر اي غليظ وهو بالثاء المثلثة
قوله وغاية هو هناك انواع قوله في بعض المواضع هو متعلق بكستا فيجتمع الى الكل
قوله ولم يبق الا عيش يقال هنا في الطعام بالخبز وهنا في وهو هنيء اي سائغ وعلى ما
انا ابلانفع بخبز هنيء قوله وجعل المواجب لا اشبار له الخ شرح الوسطى وجعله اكثر الكلام
في معاشره بعينين واجله ما شاء قوله لا تسقط هو بتحتين ما سقط من الشيء قوله
عن التشاحن في التفاهم من الشاكي الحمزة او النقطة السوداء في وجهه واتبع نجسم قوله الى
ما تؤديه رؤيته هذه هي الحكمة التي ينبغي ان يكون لا منشأ لا جلبه وقد يكون لغيره ايضا
قوله عما كثف يقال كثف بضم الثاء المثلثة يكثف كثافة فهو كثيف اي غلظ ادكثر والتف
قوله ترعرع يقال ترعرع الصبي اذا تحرك ونشأ ورعرعه الله انبته والرعراع الشاب
الحسن لا عثرة معه مع حسن شباب قوله اعلى من كل حلو هنا اطما وقد يرحمه الله تعالى
بسبب مرض وهو القادر على ما يشاء قوله لم يبق بعقوة لا وطر اي متصعبا بعقوة لا
وطر او ابدا لا ابدية اي لم يكن فاعلا لا مريد له قوله مشروطة عقلا لا الشخصية ثابتة بين
المعاني لا اصل وبين المعنوية تبعا لمعانيها قوله فلو فقد رعدم الموجب عدم ماله كلامه
العبارة ان تقدير عدم الشرط يوجب عدم المشروط وليس كذا بل اذ الذي يوجب عدم المشروط
هو عدم الشرط لا تقدير عدمه كما لا يخفى لكن المقصود واضح قوله قابل الصفة هو نعت في
والمعنى في قوله فانه لا يخلو عنها قوله لا الى مثلها او ضدها يقال القابل للشيء لا يخ
عنه او الى مثله او ضده وذكر المثل محتاج اليه من حيث انه اريد بالقبول اي لا التخصص ولو
اريد به النوع لم يحتج لذكر المثل كما لا يخفى على ابيهم قوله امتناع اتصاف الموتى بها وصحة
اتصاف لا احياء بها اقول في هذا الكلام بحث اما اولا فلانه نقله اي دليل على امتناع اتصاف
الموتى بها لا يقال لا استقراء لانا نقول لا يكون تاما ولا يكفي في المطالب العلمية على ان
غاية ما ينتجه لا استقراء عدم الوقوع ولا يفيد لا امتناع المطلوب لان الممكن ما يستلزم
ذا ابدا واما ثانيا فلان لا استدلال على قابلية كل حي بصحة اتصاف لا احياء بها استدلال
على الشيء بنفسه فان قيل شرط لا اتصاف مع الحيوة وعدمه مع عدمها وانه كاف

الحياة

الشيء والبعض والكل

قلنا

١١١

قلنا غاية الدوران لا يفيد العلم وقد يجاب عن هذا بان لا اتصاف اذا اشترط في بعض لا احياء
وجب ان يكون في الكل للتماثل ولكن الدليل يكون نقضيا لا يحتمله وهذا الجواب غير مرضي
في الوجه لا اول لا الا بعد تحقق ان شيئا من المعدوم لا يقبل احتمال في هذا المقام فان قيل
لا نسلم ان الحيوة شرطها في لا دراك كلها وهو منها قلنا لا نسلم ادركلية المذكورة
حتى يتم ما نطلب قوله اما الحيوة لو اريد لا انه لا يجزم بان المصحح هو الحيوة لا ما ذكر وان كان
لا يتصف به لا الحي لا يقتضي ان تكون الحيوة هي المصححة اذ كثيرا ما يتلازم شيئان ولا يكون
احدهما مصحح اللاخر وهو ظاهر لكنه لما كان لا ما ذكر اذا وجدت الحيوة وجد ولا انتفت انتفى
تعين ان المصحح له اما الحيوة نفسها او امر آخر يلازمها بحيث متى تحققت الحيوة تحقق ذا ابدا
لا امر وان لم يتعين ومتى تحقق ذا ابدا لا امر ثبت صحة لا اتصاف بما ذكر فان قيل على
هذا التقرير تكون الحيوة مصححة على كل حال اما بالوسط او بدونه لان مصحح المصحح مصحح ويمكن
ان يقال كل لازم للشيء مصحح له قلنا انما يلزم ذا ابدا لو كانت الحياة مصححة لذا ابدا لا امر
المشروط المعروض لا للاخر فيلزم ذا ابدا الجواز ان يكون يلازمها فقط ولا تصحح وانما مصححه
شيء آخر فانه يكون مصححا لها وكذا في كل لازم فان قيل لا يصح ان يريد بالمصحح السبب
وهو ظاهر وانما المراد به الشرط وحينئذ اذا كان لا امر الملازم للحياة هو المصحح وقدر انتفاء
الحياة لم يلزم انتفاء ذا ابدا لا امر ضرورة عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويتوجه
لا صاف المذكورة مع عدم الحياة لوجود مصححها وهو باطل قلنا لا نسلم انه لا يلزم من جانب لا
ثبات ولم يستلزم النفي وفيه نظر اذ لا معنى للمصحح الا لا ثبات في الشرط لعدم اقتضاء وجوده
شيئا والحزان المراد بالملازم ما يلازم وجودا وعدما من الطرفين وليس المراد به اللازم
وحده والفرق بين الملازم واللازم ولو لا ان التعبير بالملزوم اولى وهو واضح قوله
وهي كونه اصم اعمى ابكم انما جعل لا اصم والسميع ونحوهما متضادين لاشتمالهما على امرين
صفين متضادين على ان الحكم بالتضاد هنا انما هو بين لا امرين ككونه اصم وكونه سميعا
مثلا والتضاد فيه ايضا انما هو بالتبع لعلتهما وهذا صحيح عند المتكلمين لان ما ذكر من باب
التضاد وكذا عند الفلاسفة الجاعلين ما ذكر من باب العدم والملكة لان الضد يطلق على

الجميع لغة قوله نقلا وعقلا اي لم يتعرض للدليل النقلي لوضوح ذلك وان الله تعالى
ذا الحجة نقص وانه اذ كمال الله تعالى حتى كان ذلك معلوما من الدين بالضرورة قوله
مستحيلان على الضرورة اي كانه ادعى الضرورة لكون ذلك معلوما من باب البداهة
او الحجة والا فيما استدلالا بيان كما في قوله اضدادها هو بالجر بدل من الكمالات والنقائص
للنقائص المذكورة قوله مما يعقل اي بقبيلة العقل ويحكم به والا فهو لا يتصور
وبقوله قوله اي لا اعتماد على ان هذه هو قوله ضعيف قوله من كون تلك الاوصاف
حاذ اي بيان للدليل العقلي وتقريره بل وافقني اي ان يقال هذه الاوصاف كمال وكل كمال
يصح ان يتصف به المولى تعالى وكل ما يصح ان يتصف به تعالى فهو واجب له وبيان الصغرى
في القياس الاول ان اضدادها نقائص فهي كمال وبيان كبرى انه هو بيان الكبرى
في الثاني انه لو لم يتصف به تعالى لما جاز ان يتصف فيمنع الصغرى في القياس الاول ويقال
ان اريد بذلك انه كمال في الشاهد فلا يلزم ان يكون كذلك في الغائب وان اريد انه كمال
مطلقا فلا نسلم وقد لا يستثنى اي يقال لو لم يتصف تعالى بهذه الكمالات لاتصف باضدادها ولو
اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا افتقر الى من يكمله ولو افتقر كان حادثا وا
لتالي باطل فالمقدم مثله وتقدم هذا التقرير فتمنع الملازمة في القياس الاول وفي
الثاني لا نسلم بناء على ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وعلى ان اضدادها نقائص
وهو مبني على ان هذه الاوصاف كمالات ولا نسلم كما في الجميع قال شهاب الدين البصري
بعد تقرير الدليل العقلي وان الله حي فيصح ان يتصف بهذه الاوصاف وانما قال وان
القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وفرق ورد الى غير ذلك من عليه الاسئلة
الاول ان حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام
فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر كون حياة الله تعالى كذلك
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته تعالى وان صححت ذلك لكن ماهيته غير قابلة
لما كان ان الحياة وان صححت النفرة والشهوة لكن ماهيته غير قابلة لهما كذلك هاهنا
سلمنا انه ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز ان يكون حصولها متوقفا على شرط يمتنع
تحققه في ذات الله تعالى سلمناه ولكن لا نسلم امتناع خلو القابل للشيء عنه او عن ضده

ايجيء الصغرى كون هذه الاوصاف كمالا

اي على عدم القبولات المذكورة

وقد

وقد علمتم من مذهبكم انكم تجوزون خلو الجوهر عن بعض الاعراض واضدادها قبل الاتصاف
بها سلمناه لكن لا نسلم ان المعنى بالنقص واذا اثبتم كون النقص محالا بالاجماع توقفت
الدلالة على السمع ولم تستقل عقلية محضة قال وبعض هذه الاسئلة يمكن الجواب عنه
فلا جل هذه الاسئلة عدل الامام عن التمسك بها وصار الى السمع المحض انتهى وهذه
طريقة الشيخ قوله ان القدرة والعلم كمال اي يعني انه لا يلتذ ولا يتألم من الاحياء الا من
كان صحيح الحس اي لم تقم به آفة تمنعه من ادراك اللذيذ والمؤلم كالمريض فانه قد لا يدرك
حلاوة شيء او مرارته مثلا قوله من عوارض الاجسام اي لانهما وجدانيات والوجدانيات
في النفس وتعريف اللذة بانها ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم بانه ادراك ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك وعنوا بنيل في اللذة
هي الخلاص من الالم وليس هذا اعلى فهو ذلك قوله وانه جل وعلا الخ يحتمل ان يكون
هذا الكلام من تتمة ما قبله كانه يقول انه تعالى لم تعرض حتى يعرض ان هذه الاوصاف
كمالات في حقه يصح اتصافه بها وكون الشيء كمالا في حقه يصح اتصافه بها وهي كمالات في
حقه لا يقتضي اتصافه بها في نفسه كما في كلام البصري ويكون هذا كله اعتراضا على نفي
الشاني في الدليل اي انه لم يتعرض للاعتراض على الملازمة ويحتمل ان هذا الكلام في
منع الملازمة وما قبله في منع بطلان التالي وحينئذ كان ينبغي ان يعكس في الترتيب
بان يقول لا نسلم انه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها سلمنا ولا نسلم ان اضدادها
نقائص وسنده المنع ما وهذا بناء على ان كلامه كان مرتب على الدليل الاستثنائي
المذكور في المتن واما الظاهر انه مرتب على الدليل المشار اليه في الشرح عند قوله من كون
تلك الاوصاف كمالات فيتصف بها وقد تقدم انه مركب من اقترانيين هكذا هذه الاوصاف
كمالات وكل كمال يتصف به المولى والاعتراض عليه ان يقال لا نسلم انها كمال سلمنا ولا
نسلم وجوب اتصافه بها وقوله لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ممنوع وهكذا كلام
الشيخ نعم في تسليمه كما يتبين ومنع الاتصاف بها لا يخفى قوله وتلك الحجة قال
المهدوي في حجته ما تقدم من قوله وكيف اخاف ما اشركتم وقيل حجته عليهم انهم لما قالوا
له الا تخاف ان تخبلك الهتنا لسبك اياها قال لهم اما تخافون انتم منها اذ سويتم

بين الصغير والكبير ان تخيل كلامه وكان الخصم جعل دلالة عامة في كل ما احتج به
الى الجسم **قوله** لا يتوقف عقلا على الاتصالات لاشك انه لا يتوقف على ذلك عقلا و لا
يلزم من عدم التوقف عقلا التوقف عادة فيحتمل ان يكون الخصم لم يرد التوقف العادي
ايضا للعدم وجوده ويحتمل ان يريد ان التوقف على الاتصالات موجود في الاتصاف بها عادة
يعني انهما مخصوصان بمقدار مخصوص من القرب وببعض الموجودات دون بعض ما ظن على
ذا يلزم الاتصالات او بمعنى ان السمع يتوقع العرق والبصر بالانطباع كما تقول الفلاسفة و ا
لجسمانية كانه منسوب الى الجسمان بضم الجيم بمعنى الجسم **قوله** ولا محوج الى التاويل
ما عقلا ولا سمعا اي لا محوج في العقل ولا محوج في السمع الى التاويل و اشار بهذا الى الرد على
الكعبي وابي الحسين حيث تاولا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات بان تاويلهما
بذلك مجاز ولا بد للمجاز من قرينة ولا قرينة عقلا ولا سمعا توجب جعلهما صفتين زائدتين
على العلم وهو المطلوب **فإن قيل** المجاز كما تقدم استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهذا
فرع ثبوت الوضع واذا لم يتعين للسمع والبصر وضع يعلم عند الخصم فله ان يقول لا معنى
لهما زائد على العلم بحيث يكون نقلهما عنه الى العلم تجوزا **قلنا** قد تقرر للسمع
والبصر وضع في الشاهد بمعنى الغائب اما ان يستعملا فيه ايضا بمعنى ان يكون لهما معنى
زائد على العلم فيكون حقيقة او في غيره كان يستعملا في العلم فيكون مجازا ولا شك انه لا صل
الحقيقة لا يقال انما يثبت المجاز لو استعملا في الشاهد في غير ما وضعا له في الشاهد اما
ان يستعملا في الشاهد في معنى وفي الغائب في معنى اخر فلا مجاز فيه لانا نقول ضابط
المجاز انما هو الاستعمال في غير الموضوع له اولا ولا فرق في ذلك بين ان الحق تعالى والخلق
ونحو ما مجاز في الماء يستعمل في معناه الحقيقي لا استحالته في حقه تعالى وكذا السمع والبصر
متى استعملا في العلم فقد استعملا في غير معناهما فيكونان مجازين ولا وجه للتجوز فيهما
واخراجهما عن اصل موضوعهما اذ الاصل الحقيقة والشارع سلم يرشد به الى اثبات الحقائق
غالبا على حسب ما يليق من التنزيه وانما جعل نحو اليد مجازا لاستحالة معناها الحقيقي
في جانب الباري فوجب حملها على ما يليق وكذا شان ما استحال معناه الحقيقي من الاسماء
الحسنى واما السمع والبصر فلا استحالة فيهما فان ادعى الخصم مثلا ذلك فيهما فعليه الدليل

اي الحق ما حكي عنه في سورة مريم يا ابت
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فلو ثبت
في الاشارة بتلك الاية في سورة الاعراف فيقصد
ارادة المعنى احسن وبعض ما اشير اليه ا
يسبق في الاية للشفا والبيه فلاف
قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر الاية
من قصة في المعنى بما في سورة مريم
لكونهما في موضوع واحد
دالتين على الاشارة الى ما
قوله يا لا اشارة الى السمع
ما ليس في الاية الاعراف
بناء على عموم الاشارة في
الاية الشامل لقوله واذ
قال ابراهيم لابيه آزر
فلك القصة وحصر المعنى
على ان الاشارة راجعة
لقوله فيما جعل الاية

اي مخصوص بنوع الحركة
وهذا قوله بالانطباع

فإن

فإن قيل المحوج الى التاويل وهو ايهام الاتصال المحوج الى التشبيه في حقه تعالى **قلنا** الايهام
انما يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع اما اذا ورد فلا يلزم من ذلك وانما فيه على هذا كله انما
يتجه بعد ثبوت الزيادة في الشاهد وسياتي مزيد بحث **قوله** وجوابه ان قال المولف في شرح
المرضية بعد ذكر السؤال ما نصه والجواب ان معنى قولهم في المعجزة انها تنزل منزلة قول الله
تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني انها تنزل في دلالتها على تصديق الرسول منزلة التصديق
بالكلام وتساويه في المعنى لا ان معناه انها تدل على ان المولى تبارك وتعالى قال صدق عبدي وانما
هذا المعنى نعرفه من خارج بالدليل النقلي والعقلي وهذا كما تقول في الاشارة الواقعة ممن
يخبر انسانا عن سؤاله عن امر تنزل منزلة قوله نعم او لا علمنا لا يقتضي ان معنى ذلك ان
هذه الاشارة الفعلية الواقعة من زيد تدل بحسب الوضع على دلالة اللفظ بنعم او لا
وليس معنى ذلك قطعا ان تلك الاشارة من زيد تدل على انه قال في الجواب نعم او لا كيف وتلك
الاشارة تنزل منزلة اللفظ بنعم او لا في حق الفصيح الذي يتاتى منه الكلام ولا الذي يتكلم
وفي حق الابكم الذي يتعذر منه الكلام فاذا تنزلت تلك الاشارة من زيد منزلة الكلام لا يتوقف
على كون زيد متكلما في تعبيره لا ما فضلا عن ان يتوقف على سبق المعرفة بانه متكلم قال
وهذا الجواب عن الاشكال المقرر في السؤال في غاية الوضوح وان كان ذلك الاشكال
قد استصعبه امام الحرمين وقال امر الى وهو واضح وابين من عبارة المقترح التي
تلقفها المصنف هنا **قوله** كما في التخصيص في الافعال هذا احد الاقوال في المعجزة
وهو ان دلالتها عقلية من باب دلالة التخصيص في الافعال على ارادة الفاعل وقد تقدم
وعنه فيه بحث سيذكره هنا ان شاء الله تعالى **قوله** وقولهم ان المعجزة تنزل الى
هذا الكلام انسب بكون المعجزة وضعية وفيه اخرى الاشارة ايضا الى كونها عادية **قوله**
وبجواز تردد العقلاء في هذا الوجه الثاني نعم لا تستبعد له وهو نكرا بالنبا في بعض النسخ
عطفا على قوله بانه سبحانه ملك وفي بعضها باللام وهو بعيد والاول احسن **قوله** وقال
على صحة جائزة يا هو من تتمة الوجه الثاني **قوله** ولا استحالة ما علم جوازه اي وان لم
تثبت الصحة الواجبة التي تستند اليها الصحة الجائزة لا استحالة ما علم جوازه وهو تردد
العقلاء في امر مطلع ونفي متبع اذ لا يمنع الا من الحصر الا مع وجود الامر والشاهد

ضرورة وعبارة المفتوح ومما استدل به يعني مما استدل ان جواز تردد الخلايق بين امر
مطاع ونهي متبع يدل على صحة واجبة للخالق فان تقدير انتفاء صحة واجبة يلزم منه
انتفاء جواز ما علم جوازه انتهى وحاصل هذا الاستدلال ان العقل قاض بجواز تكليف
الخلق وترددهم بين امر ونهي مما وقع به التردد املفيهم او حادث فان كان قديما فهو
المطلوب وان كان حادثا فلا بد له من صحة حادثة فيجب ان تستند الصحة لله تعالى قديمة والا لزم
التسلسل وحينئذ يجب ان يكون امر الخلايق ونهيهم يستند الى امر ونهي ثابتين لله
تعالى والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله تعالى متكلما وهو المطلوب **قوله** بل جواز
التكليف والتردد المذكور انما يدل على استناده الى واجب يجب له انتهاء اليه كسائر
الحوادث ولا دلالة له على كونه ذا امر ونهي ولا لزم ان الله تعالى ما يرجع شي من الحوادث
في العالم حتى يتصف بمثله وهو باطل وايضا الحكم بجواز تردد الخلايق بين الامر والنهي
ان اريد به انه من الخالق فمصادرة وان اريد من المخلوق فلا يفيد **قوله** والكلام يؤدي الا
بعض الاستدلال بان الله تعالى فلا تؤول الى نفي النقايص من حاصله ان البكم نقصان في حق
الله فيجب له الكلام الذي هو كماله في حقه وقد عرفت ما في الاستدلال على نفي النقايص
بالعقل من الضعف كما مر اذ نقول ايضا هنا نقصان ابكم انما ثبت في الشاهد وبالملزوم
ان يكون كذا في الغايب **قوله** هذا الجواز للتردد الخلايق في الوجود اعني قوله التردد
متعلق بالجواز وخبر يكون هو قوله يستند اي ان يكون هذا الجواز المذكور وهو جواز تردد
الخلايق يستند الى صحة امر بعضنا لبعض **قوله** لو كان يجب ان يكون كل شخص امرا
ومامورا يعني ولا يجب ان يكون كل شخص امرا ومامورا حتى يلزم الدور او التسلسل
بل يجوز ان يكون بعض الاشخاص امرا فقط فان قيل تماثل الاشخاص يوجب ان يجوز
على كل منها ما جاز على الاخر فاي مخصص لبعضها بما لم يكن في الاخرين **قلنا**
جاز ان يخص الله تبارك وتعالى بعضها بان يكون امرا فقط وان كان يجوز عليه ان يكون
مامورا ايضا ولا مانع من ذلك واشار ابن التلمساني الى هذا بقوله واما اختصاص
بعضهم بمزية الصحة فيرجع الى الارادة لله تعالى لذلك ابطاله تعالى يؤتي الملك من يشاء
انتهى **قوله** مرفوضا بالجزئية وجوانية اي يعني ان الاستدلال على الكلام بما يجري في العالم

في نفسه من الحروف الطالبين لمعلومه ما ينقض لما علم من ان الوجدانيات لا تقوم حجة على
الغير بجواز ان لا يجد الغير ما وجدت فلم يتم فيها الدليل وانما تحققت الجزئية ومتى
كان في الدليل مقدمة جزئية لم تكن النتيجة الا جزئية فلم ينتج الدليل القضية الكلية
المطلوبة الشاملة لنا وللبارئ وهي ان كل عالم له كلام ولو سلمنا ان كل عالم شاهد نجد
في نفسه حديثا مطابقا لما يستحضر ان تام لكل عالم حتى تثبت كليتها عادة فلا نسلم انه
كذلك غايبا اذ لا علم لنا بعوايد على الباري تعالى ولا يقاس الغايب على الشاهد الا بجامع
والحاصل انه ان ادعي استقراء كليا فلا نسلم كلية المقدمة حتى تكون النتيجة كلية وان
ادعي قياسا تمثيليا فعليه بيان الجامع **قوله** الجبائي هو نسبة الى الجبا بضم الجيم وجبة
ابيار وبلد في مقصورة وهي كورة بخورستان كما في القاموس **قوله** فان الحياة ليست من
الصفات المتعلقة لا شك ان التقسيم المذكور يمكن تاويله لو صدر من محق بان السميع البصير
لم يتصفوا بالحي مع ما بعد ان لا يقال لانه ايه اي ليس اصم ولا اعمى فيكون كفر لم انبتوا عدم
العمى عما من شانه ان يتصف به وكذا في السمع جريا على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والصمم والعمى هو ما ينافيه التعارضية وعبر بالعمى لعدم الحياة السميع البصير ولا حرج في
ذلك اذ غايته انه لفظ الجنس البعيد في التعريف وما يعترض بل يعاني والغلد مثلا لا ن
التقابل المذكور في ما ولي شان جميع التقسيم بخلاف الماضي وهذا التاويل يرد له
ما اعترض به اول وبعض الشاني لا يبني على كل من قاله بتقابل العدم والملكة اعلى الجماد
خصوصا ويرد على هذا ان القايل بالعدم والملكة لا يجعل الصمم مثلا هو العدم بل
الصمم مثلا ملكه بين هذا التقسيم وجه ما ان يقال انه ارتسم بلازم الشي والعلو
باللباس وقوله فان الحياة قيل اثر من الشكل الشاذ واشار الى قوله **قوله** للاختصاص لـ
نفي وسلبت عنه الا لا تتعلق فان الحياة لا تتعلق لها وسلب ذاتية ما تتعلق له فكيف
يتصف به ابدا السمع والبصر المتعلقان والضمير المرفوع بسلبت عايد على الذاتية ووقع
في بعض النسخ لمنقوطتا التانية فيكون الجرور نايبا عن الفاعل مرفوع السلب
عنه اذ ذكر الضمير المونث المجازي وان كان قليلا **قوله** الخالي عن المادة هو نعت الشيء
اي المثال الصحيح هو الشي الخالي عن المادة ضرورة ان مادة المرئي كالانبر والحجر

لا يمكن ان تنتبها بهما في العين وانما لم ترتسم مثال لهما لخلال عن الحادثة وهو مطابق للخارجي قوله
عينه اي الخارجي اي عينه ذاك لا الشبح الخارجي الذي ارتسم مثاله في الرطوبة قوله
الرطوبة الجليدية يذكر ان الجليدية ماخوذة من جليد الثلج لاشتباههما في اللمعان قوله
من عصبتين مجوفتين في عبارة ابن التلمساني من عصبتين ومما استفاد بان نقاله في شرح
المقاصد وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبع عصبتين العصب في الزوج
الاول مجوفتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ عندهما ان يلتقيا انشقيتين يلتقي
الملتقى وهو صغير مجوف الثابت يمينه الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى
والدليل على كون القوى المدركة في المحل المذكورة هو ان الآفة فيه توجب الآفة في تلك
القوى قاله ولاختلافهم في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة
الجليدية بانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما تنطبع
صورة الانسان في المرآة ثم بان ينعطف من المتلون شيء وينفذ الى العين بل بان يحدث
مثل صورته في المرآة وهو غير الناظر ثم ذكر انه اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي
حينئذ يلزم ان يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون باننا نرى نفسه والثاني
المتلون فانهما ان شبح الشيء مساوله في المقدار فالم يكن صورته وان لا وحينئذ
يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية بان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم
بالضرورة واجاب عنهما بانه انما كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو
الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما
نشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون
لا دون المقدار انتهى الغرض منه قوله محل يقوم ان به يعني محل ما لها عارض في افتقارها
الى المحل قوله يخلق ذلك بلا سبب او عنده يعني ان بعض المحال خصه الله تعالى بخلق ادراك
ببعضها كالعين والانف والاذن واللسان ولو شاء لجعله في غيرها من المحال كالرجل واليد
وكذا خص بعضها باشياء عادة يخلق الادراك الا معها كالحرارة وجود الشعاع والتعج عند
عدم الحجاب الكثيف وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط في البصر وغير ذلك
من الموانع لها تخصيصا من الله تعالى ولو خرق العادة لنا المرائيا وسمعنا كل موجود

ولذا لما

ولذا لما استحال التخصيص في سمعه تعالى وبصره تعالى فليكن لا موجود من غير جارحة ولا
مماثلة قوله تعصى له اي لما امر من ان الفعول لو لم يكن تعصيبا لاحتاج الى فعول اخر وتسلسل
او دار قوله وهو محال اي لان الصفة النفسية لو توقفت على شرط لانتفت بانتفاء
ذلك الشرط فلا تكون الصفة النفسية ما تقتضي ان انتفاءها يوجب انتفاء الذات ولزم ان
لا تتوقف على شيء قوله نصبا كرة العالم التعجب بالنصب اما تعريب ومبالغة واما
بمعنى انا نرى طرف النصب كانا نرى ان السماء سقفة بروج وذلك النصب الدرة وهي عجب
وانقطعت من العرش والكرسي والسماوات بنصف الكرة دقيقة وفيه نكتة البغاد الارض
قوله كالمطابقة الخارجي هو عطف على مثال قوله بالنسبة هو عطف على قوله
على من يقول وفيه انه ان كان ينطبع المثال على ما هو به في الرأي الثاني ايضا فلا عجز في
بعضه ويبقى الأول والا فيمتنع كون النفس تتوصل به وقد تقدم الجواب من كلام الشيخ
فليراجع قوله في نقطة الناظر كان الباصرة نيابية قوله بكيفية العظم اي
انطباعها على ما هي عليه من العظم فهو من معنى ما قبله من انه لا يلزم الا على ان المرئي
هو المثال قوله سطوح ما بالانطباع اي صغيرا وكبيرا كما في عبارة ابن التلمساني قوله
لان النقطة نقطة تامة ان الناظر جوهر والجوهر لا يكون نقطة لان النقطة هي
نهاية الخط الذي هو نهاية السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي والثلاثة من
اقسام الكم فالنقطة سواء جعلنا المقادير اعراضا اي لا اما عرضية او عرض من مقولة
الكيف او غير ذلك وليست من مقولة الجوهر بالالانها على الناظر اما باصطلاح اهل
اللغة او بمعنى انه جوهر فرد مهمي غاية به كما يقوم الخط بجوهرين فيكون على حذف
مضاف قوله لو كانت كرة الضيي المذكور علي عن النقطة اي لو كانت النقطة
كرة حقيقية وعبارة ابن التلمساني اذ لو كانت الجليدية كرة حقيقية وهذا اولى اعتراضه
قوله فلا مانع من انطباع الصغير هو قول ابن التلمساني التزم التفكك ونصه فلا مانع
من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير كما لو نظر ما مرآة كذلك وان يرى
وجهه في انسان العين كما يراه في المرآة فاي ما ينعاه يخلق الله تعالى الادراك للشيء عادة
على وجه مع امكان خلقه لنا بدون ذلك كما انه انما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج مع

وقد اعترضه بعضهم بمثال الكلام فيه تنظير لانه وان كان كذلك في السماوات والارض والجبال
ليست بمقدار ما يفي البيضة قال وقوله ولا مانع من ان يشغل المثال الصغير بل هو ممنوع
لانه اذا جوزناه فيما باعتبار القدرة الالهية فحينئذ يجب الامر الى اصولنا لا الى اصولهم قال
فتاملوه وهو واضح ويجب صرف الشارح ايراده قلت ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض لان المعترض
لم يرد انه اذا كانت مثل البيضة في تسع فيه الجرم على ما هو عليه من العظم ولا اراد
يكون المثال الصغير مطابقا للكبير المطابقة في العدد ارتبل في الشكل والعرض كما هو مقتضى
كلام الشيخ فلا يرد عليه ان السماوات والارض ليست بمقدار البيضة ولا المنع المذكور
وانما هو من المطابقة ان الكبير من حيث هو كبير ينطبع في الصغير من حيث هو صغير
من الا يجوز حتى يتبع القدرة الالهية بانه محال لا تتعلق به نعم يبقى ان يقال اذا
لم تتحقق المطابقة العددية وانما الحاصل مطلق المثال فتلك فلم يشترط الشكل
البيض فان مطلق المثال تتعلق به حتى في الكرى ويجاب بان المراد اتساع الشبح الجسمي
اذ هو الذي يرى عادة ولا يتم في البسيط وهو ظاهر ويرد على اعتراض الامام
معه ان انطباع الامر اعتباري فلا يسلم انه يلزم فيه ملاقاة المحسوس لان المانع كونه اعتباريا
قوله وفيه نظر لان التشبيه للمشهور قاله بناء على ما تقدم فيقال له لا يلزم للاسلام انا علمنا
جهة الصوت لتعلقها بذي الصوت واستلزامها لكون الصوت في جهة من الخارج
شبيب للعلم بجهته لان ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يصح ان يعم
من جوفنا وغيره انا من تحتنا او **قوله** وفيه ايضا بحث هو ايضا للمصنف قال الا
مر من الاعتراض عليهم ان يقال الصورة ما الحقه من السماع بين ولا بصر ان عنيت انا
نسمع الصوت مع انسداد منافذ الجهات والمنافذ فيمنع حصول السماع والحالة هذه
وان كان البعض مع انفتاح جهة او كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق
شعاع الشمس علينا منه بلا مقابلة قال والوجه في الرد عليهم ان يقال لا مانع من
خلق الله تعالى لنا الادراك عند ما ذكره عادة ويجوز ان يوجد الادراك بلا خلق لنا الادراك
وان يخلق الادراك بدونه وهو اعتماد على الدوران وقد علمت ضعفه وان غايته
افادة الظن فلا يعتمد عليه في المطالب العلمية او وان الذي ذكره هنا هو احد مسالك

العلة

[Margin note, right:] يعني ان كل صوت له حصول مخصوص في قوة الاسماع باعتبار جهته اذ الا شبيه جهة وتشكل الحصولات المخصوصة بقطع جهة كل صوت لا كرش الا بعرق سمعه صوت فقط لا ينكر على الا جهات المسموعات في مسراه حتى تشاكل سمعه فيحصل له العلم بالجهة على هذا الاتفاق بتحركه

[Margin note, red:] [illegible]

العلة العرو في الاصول بمعنى انهم راوا وجود السماع مثلا عند مصادفة الهواء وعدمه
عند عدمه فحكموا بان ذلك علة السماع ولا يبعد هذا لانه خطا كما عرف في الاصول وهكذا
في المقاصد بعد ان ذكر شبه الفلاسفة على ما تقدم قال والجواب عن الكل بان غايته الدوران
وهو لا يفيد القطع بالعلية ثم ذكر ما مر من الاعتراضات واشياء اخر تركناها خشية
الطول وقد اشار المصنف الى الجواب المذكور بقوله فيما مر واختصاص بعض الاشياء بالادراك
في مقتضى انما هو باجراء الله عادته بخلق ذلك فيه او عنده **قوله** كالشهيد والخبير قال
في الذي في تقسيم الاسماء الحسنى الشهيد بمعنى العليم والشهادة هي الحضور وثمرة
الحضور الاحاطة بما يحضره الحاضر حتى لا يغيب عنه شيء وفيه مبالغة لانه على بناء
فعيل وقال في الخبير معناه العليم وفيه لفظ يشعر بالمبالغة في العلم لان فيه زيادة
على معنى العليم فان العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبير يشعر بالخبرة بخفيات
الامور وقال المصنف في موضع اخر في تقسيم الاسماء الشهيد هو المحيط بجميع المعلومات
الذي لا يمكن ان يغيب عنه علمه معلوم ولا يحتاج فيه الى علم متكلم لانه كالحاضر مع
كل معلوم والخبير هو العليم بدقائق الامور التي لا يتوصل اليها الا من يعرفها بالاختبار
والاحتيال اه وقد علمت الوجه الخاص من تفسيرهما **قوله** فيفهم ان يبني العلم ويشن
السمع والبصر والمعرفة النوعية ان يكون العلم حقيقة وكل من السمع والبصر حقيقة
اخرى وان كان الجميع داخلا تحت جنس الادراك كما ان الانسان والفرس حقيقتان مختلفتان
وان دخلا معا تحت جنس الحيوان **قوله** ولا انها نوع ان اي هو ما قبله في المعنى
وعطف للمبالغة وجوز العطف والاتيان بلا لتعاطيهن من حيث مفهوماهما
على ان العطف ربما وقع مراعاة للاختلاف اللفظي فقط وفيه من التعميم بالنوع ان
الجنسية اذا اطلقت هاهنا كما يقال هل السمع والبصر من جنس العلم ام لا فالمراد
بها النوعية اطلاقا للجنسية بالمعنى اللغوي اذ لا شيء مما مر من الصفات بجنس وانما
هي انواع او نوع واحد تعددت محاله ولا اختلاف في المحل الذي ينقسم في بيت ذي كوى
متعددة من تلك الكوى الى الخارج فالنفخ واحد والمحال التي ينفخ منه متعددة ولا يوجب
تعددها تعدد في النفخ الحال فيها ومثلنا عن الكعبي وابي الحسين نقله في شرح المقاصد

عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري انها حسا ليس بالشيء على
بدونها بصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات قال ورده الجمهور بانا نجد فرقا
ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه
وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك قال واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الا
حصار ليس يطلق تعلق العلم به تجويز الاخر ولو سلم فيجوز ان يكون ما علمين مختلفين بالماهية
قال وفيه ضعف وتقدم الشيعا كلامه منقولا من اجمعه **قوله** يتعلق بالمثال هو تفسير
لبقاء مثال المراد بقاء النوع لا الشخص لما مر من عدم بقاء الاعراض **قوله** ولا بالموجود المعلوم
اي المراد الموجود المعين كما في عبارة ابن التلمساني وهو واضح **قوله** والمطلق المفتقر الى التعيين
والمشخصات وهو التعين في عبارة ابن التلمساني والمطلق هو الحقيقة الكلية واشار ان العلم
يتعلق بالجميع واما السمع والبصر فلا يتعلقان الا بالمشخصات خارجا **قوله** صفتان
زائدتان على علمه عن بعضهم السمع والبصر بانهما صفتان زائدتان انكشاف بهما على ما
ينكشف بالعلم **وتعقب** من وجهين احدهما ان التعبير بالانكشاف ثانيها
لا يقتضيه الا نعلم من التحدة المستحيل على علم الباري ثانيهما ان الزيادة على علمه تعالى
مستحيلة لا تقتضيه من قصور العلم كيف وعلمه تعالى محيط بالجميع على ما هو عليه ولا
يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة ومن اجل ورود الاعتراض الاول على تعريف العلم ايضا
بقولهم صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به قال بعضهم اللائق في العلم ان يقال
صفة ازلية لا تتعلق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه من غير سبق خفاء
وقال بعضهم في السمع والبصر الاولى ان يقال بناء على انهما صفتان زائدتان على العلم
لنا ورد النقل بهما امنا بذلك الاولى انهما صفتان ليستا كصفتي الخلق والعلم فنا بعدم
الوقوف على حقيقتهما او نثبت ما ذكره من الزيادة اما على الوجه الاول فظاهر لانهما
حقيقتان مثل ما يشار الى العلم **فان قيل** كيف يصح ان يكونا صفتين مباينتين مع ان
كل ما يتعلقان به يتعلق به العلم فهو اعم منهما جنسا **قلنا** لا امتناع كنه في التباين
في الذات وان اشترك في المتعلق وبهذا ابيح اعتراض بان اثبات السمع والبصر
وانما يتعلقان بالموجود والعلم ايضا يتعلق به فيلزم منه اجتماع الامثال وجد

لا نزاع

لا نزاع لانه اذا اعتبرنا انها متباينة في حقايقها فيجوز ان تعلقت بشيء واحد بل يلزم
ان يكون جهة التعلق مختلفا كما بين العلم والكلام وبين القدرة والارادة وقد قرر
المصنف السؤال والجواب في شرح العقيدة بما ينطبق على انا لو اعتبرنا العموم والخصوص في
الذوات لصدق التماثل ايضا باعتبار العموم واما على الوجه الثاني فالزيادة انما هي
باعتبار المغايرة في المفهوم باعتبار الخصوص والعموم ولا تظهر هاهنا زيادة بمعنى
الاخر معقوله حينئذ واحتج على ذلك ايضا بما احتج به البعض اذ كانت الاشارة الى العقليين
معا فجعلهم ان الاصطلاح اسا ليس عند البعض انما يستعمل على الوجه الاول واما الثاني ما
ذكره في الثاني من عموم العلم للذهنيات والخارجيات واختصاص السمع والبصر بالثاني فلا
نزاع فيه وكذا باقي ما ذكره مردود الا شك ان الشارح انما يحكي ورده على القول
الاول والله تعالى اعلم فتامل **قوله** فمعوبين لما الى العلم هذا القول حكاه في الارشاد
عن قدماء المعتزلة وقال انهم يقولون انه سميع بصير لنفسه كما انه عالم لنفسه
ومقتضى ظاهر هذا الكلام انهم يثبتون السمع والبصر الا انهم يردونهما الى الذات
كما هو مذهبهم في صفات المعاني خلاف ما حمله عليه البصري من انه يردهما الى العلم
لكن قال شيخه تقي الدين بعد ان ذكر كلام الارشاد المسلمين والذي يحكي لي انهم علمهم
يثبتون السمع والبصر وانما اختلفوا في تاويل ما ورد في الشرع كانهم طاعنين الايات
الواردة في الكتاب العزيز دالة على السمع والبصر فهم متنوعوا في التحميل في التاويل انتهى
فاشار الى ان كلامهم لا يحمل على ظاهره بل يؤول وكانه لما علم من مذهبهم من عدم
اثبات هل تميز الصفتين لكن لم يبين ما هذا التاويل وجعله البصري بما مر **قوله**
في اتصال الاشعة اي بالمرئي **قوله** والمقابلة او ما في حكمها سياتي انهم يشترطون ان
يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة
واما ويقولون لما كانت الرؤية تستلزم اتصال الاشعة والمقابلة او ما في حكمها امتنع
كون الله تعالى مرئيا وان كانت تستلزم انبعاث الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة
والمقابلة او ما في حكمها امتنع كون الله تعالى رائيا وهذا باطل اذ لا يسلم حكم الاصل
ولا استلزام المذكور ولو سلم الاستلزام في الشاهد فلا يلزم ان يكون الغائب

هذا او سياتي بيان بطلان حكم الماصل في محل الرؤية ان شاء الله تعلى **قوله** وهو
كونهما كاملين بحق الحي زايدين على العلم اي الكاشفين ان الزيادة على العلم ليست بل
انه ليل وانما الاذ كرما هو الماهر ويمم ان يعتبر طلمي تتمته اشارة الى ان قوله بيما هو
ولا يشتغلي دفع الاعتراض الوارد على اثبات السمع والبصر فيكون من تتمة الدليل
بهذا الاعتبار **قوله** التبعي فته الضرورية علة للزيادة لا الكمال **قوله** ادراك الملموسات
والمشمومات اي انما عبر هكذا ولم يعبر بالشم واللمس والذوق لعدم استلزام هاذه
الادراكات كما سياتي فريبا وان هذه لم ينقل بثبوتها للباري اصلا والخبر الطلافها
عليه تعلى **قوله** لما يوذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات يعني مع انه لم يرد به سمع
وقيل البعض موهم للمحال البعضية تعلى ولم يرد سمع باطلاقه عليه بلا يطلق عليه تعلى **قوله**
ولا لازما عقليا لمطلق ما قبله هذا يقتضي ان الضمير هنا للادراكات اي ليست هاذه
الثلاثة لازما عقليا للادراك وما بعده يقتضي العكس عند التامل الصايب والذي
ينبغي التعرض له هاهنا هو الاول وهو ان هذه الثلاثة ليست لازمة للادراك عقلا
ليعلم ان الله تعلى لو وصف بهذا الادراك لم يلزم اتصافه بما يتصل بالمستحيلات عليه
تعلى واما لزوم الادراك للمحيز او عدم لزومه فلا فائدة لذكره في هذا المحل فاما يعتبر
ذ ايلاني المغايرة **قوله** تقول تممت لي هذا دليل المغايرة بين الادراك وبين هاذه
الثلاثة بوجوده لها وعدم وجوده لا عدم لزومها للادراك اذ لا ينتجه ماذي على ما
لا ينبغي وهاذا اذا لم يعتد الاديب بالشم مثلا فكلو الاتصال بالمشموم واما اذا الاديب الادراك
بلا يستغيم ما ذكر للابن حنيفة الشم صحيح مع حقيقة تعلى باعتبار المعنى وان كان لا يجوز
الطلاقه عليه للايهام المذكور وتعبير المصنف بالادراكات الثلاثة يعم منه ان
على القول بثبوتها ثلاث صفات لا صفة متعلقة بالمشمومات والمذوقات والملموسات
وهو صحيح التبعية الضرورية بين ادراك المشموم وادراك الملموس مثلا كما تقدم من التبعية
بين السمع والبصر وبينهما وبين العلم فكذا بهاذه الصفات تتمايز في انفسها
وتباين ينبغي هاهنا اذا اثبتت وضمت الى السبع السابقة كان المجموع عشرا واما قول
المصنف فيما سياتي وكذا في شرح الصغرى الادراك صفة ثامنة اذا زيدت عليها كانت

ثمانية

ثمانية فهو صحيح ايضا بمعنى ان سواء امر الادراك هو الثامن باعتبار جنسه وتنفيصه
هاذه الثامن الى ثلاث صفات لا الى صفة واحدة وقد وقع في كلام بعض المتاخرين انها تنتقض
انها صفة واحدة والتصريح بان الادراك اعم من انه يتعلق بكل موجود كصفتي السمع
والبصر لا ابن الواقع في كتب الكلام انها ثلاث صفات وزاد بعضهم رابعا وهو الادراك
الملام وردة غير الى العلم **قوله** ولهذا عند بعضهم الملازمة اي اشار الى ان الخلاف
في هاذه المسئلة على ثلاث مذاهب الاول اثبات هاذه الادراكات بناء على انها كما لات
وانها لا تستلزم الاتصالات كما مر والثاني نفيها بناء على انها تستلزم الاتصالات المستحيلة
على الباري وتوهم الانقطاعات فيجب نفيها اما على الاول فلان مستلزم المحال محال حتى
انه لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف وهو لم يرد واما على الثاني فلانه النقص الموهم
المحال البعضية تعلى لا يجوز اطلاقه بحقه ما لم يرد به سمع وها هنا لم يرد **وثالث** يمنع
الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا نجزم بوجوبه ونمنع الادراك بالمعنى في البعض المادراك وانما ذلك
في البعض الشم والذوق واللمس وهي ممنوع اطلاقها وجوازا والمنصب ثالث الوقف
بمعنى انه لا يجزم بنفيها لا انها في الشاهد كمالات فيحتمل انها كذلك غايبا ولا انها
لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر ولا يجزم بثبوتها لعدم دليل نا هض فيها عقلي او سمعي
مع الاستغناء عنها بالعلم وهذا المختار المفتوح والمصحح والصنف **وفيه نظر**
اذ انكار ثبوتها لا يلزم المذكور مع الاعتراف بان لا دليل عليه وجب الجزم بنفيها
وتمام بالمنع لما مر ولو سلم امتناع الاطلاق لفظا فلا يسلم امتناع ثبوت معناه
قوله يعني ويستغنى عنه بالعلم وكذا قوله في التنويع ويدخل في العلم معناه يعني في
انه يحصل بعلم كانه يقول يعلم انه غير زايد وكيف خارج العلم **قوله** والخبر انه لا يستلزم
اي عقلا واما عادة فيستلزم لما يستلزم من الاتصال شرطها عادة والشرط لازم
لوجود المشروط **قوله** لعدم الحضور دليله اي قوته على مقابله من الحضور بمعنى الغلبة
او لعدم وضوحه عليه من الحضور غير الخفاء والمعروف بالكل دليل ولا يكن لشيء
تعارضا ولم يترجح احدهما وجب الغاؤهما على ما هو شان التعارض ووجب الوقف
قوله وقد ثبت في السمع والصحيح مجزاء يرد على الكعبي واي العسير في تاويلهما

مبحث صفات المعاني

السميع البصير بالعلم لما في السمع والبصر من الايلام ووجه الرد انه لا ورد به السمع
وجب الايمان به ونفي ما عن ظاهره الا اذا احاله العقل كان ظاهرا فيه اوله وقد ورد السمع
في السمع والبصر ولم يحل العقل ظاهرهما فوجب الايمان بهما ولا يوجب الايلام نفيهما
عن الباري الا لو لم يرد بهما سماع فان اكثر الصفات لا يخلو اعن بعض الايلام لوجود معان
لما في الشاهد مستحيلة على الباري **قوله** بزيادة كونه قدر ذلك تقدم توجيه كونه
تاما مع كونه ثلاث صفات او اربع وكون الصفات به عشرا او احدى عشرة **قوله** لصفتي
القدم والبقاء يعني تقدم ما فيهما من الخلاف وان الحق انهما صفتان سلبيتان فلا توجبان
حكما اعني يقتضي كونه تعالى قديما باقيا بحيث يعد ان من المعنوية وذلك لان المعنوية
كلها لازمة لصفات وجودية والقدم والبقاء ليسا وجوديين هذا على اختيار الجمهور والذي
عند الشيخ الاشعري ان البقاء صفة معنى وان المعاني ثمان صفات فجمعها في قول الشيخ ابي
القاسم الشاطبي **حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما اراد جرى**
وكونه باقيا على هذا من المعنوية وكذا من يجعل القدم ايضا من المعاني يعد كونه قديما من
المعنوية فتكون المعنوية على زيادة الاحوال الاصالية ثلاث عشرة وهي كونه قادرا
وكونه مريدا وكونه عالما وكونه حيا وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما
وكونه مدركا باتواعه الاربعة وكونه قديما وكونه باقيا **قوله** علل لها اي هذه المعاني
لاخر علل لها اي المعنوية والجملة نعت لمعاني اخر **قوله** صفة معنوية مفعول ثان لتسمى
والملازمة المذكورة بين المعاني والمعنوية من الجانبين فكل منهما ملزوم للاخرى ولازم لها
الملازمة والنظر في المتن الى التعليل وفي الشرح تارة الى المعنوية وتارة الى المعاني **قوله**
لا تتصف بوجود ولا عدم اما نفي الوجود عنه فيعني وصفه بالثبوت فلان الثابت عنه
مثبتي الواسطة قد يكون موجودا فاحتيج الى اخراجه واما عند غيرهم فالثابت رديف
الموجود واما نفي العدم عنه فمزيلة ببيان ان الثابت لا يكون معدوما ولذلك لما نفي الوجود
عند مثبتيهم ثبوت العدم فنفي قوله وقوله معللة بمعنى قائم بالذات احترز عن الاحوال
النفسية **قوله** وهو تبدل الصفة المعنوية تقسيم للحكم الموجب **قوله** بصفة الواسطة
بين الوجود والعدم لم يقع النزاع الشهير بين المتكلمين في انه بين الوجود والعدم واسطة

أولا

اي اوجه ان المعدوم ثابت وشيء ام لا وانقسمت المذاهب في المسئلة اربعة حسب الاحتمالات
العقلية وهي انه هل بين الوجود والعدم واسطة ام لا وهل المعدوم ثابت ام لا المذهب الاول
نفيهما معا وهو مذهب الشيخ وجمهور اهل السنة بمعنى انه لا واسطة بين الوجود والعدم
وان المعدوم ليس بثابت ولا شيء بناء على ان الموجود والثابت والشيء مترادفة وهذا القول
المنصور حتى قال سعد الدين لنا في الغاية مبرأته في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وفي نفي ثبوت
الواسطة الضرورة فانها قاضية بداهة اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا
ومن العدم الا النفي ذاتا والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا لا بين الوجود والمعدوم والمنازع
مكابر ومن جعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود
والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاحا لا مشاحة فيه انتهى والثاني
اثباتهما اثبات الاول وهي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا القاضي وامام الحرمين اولا
ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان
كان له ثبوت فان كان ثبوته باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار
التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم كانه عبارة عن صفة
الموجود فلا تكون موجودة ولا معدومة **قال** في شرح المقاصد والمراد بالصفة ما لا يعلم
ولا يخبر عنه باستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة
او معدومة بالا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة
العدم والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة ولا معدومة بل لا تتصف بالصفة **واحترز**
بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة اتفاقا وبقولهم لا موجودة
عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية
وذكر عن بعضهم ان اول من قال بالحال ابو هاشم ومثل القول فيه بان لا عرض
الا وتكون مشروطة بالحياة كالعلم والقدرة فانها توجب لمن قامت به حالا والصفة لا
فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها
توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين

الحق هو اعم من الثبوت صحيح
وان نتيجت
صفات المعاني
موصوفا بالوجود [illegible]
والارتفاع الواسطة
[illegible]
[illegible]
صفات السلوب لانها
[illegible]
[illegible]

129

ان كل صفة توجب لمحلها حكما ككون الكائنية والاسود بالسوادية والعالم بالعالمية
والمذهب الثالث اثبات الحال وهو كون المعدوم ثابتا واليه ذهب اكثر المعتزلة فقالوا المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم بلا واسطة بينهما وايضا المعدوم ان كان
له تحقق في نفسه فثابت والا فمنفي فالثابت اعم من الموجود والمنفي اخص من المعدوم اما
الاول فلان كل ما له كون في الاعيان فله تحقق في نفسه من غير عكس كلي واما الثاني فلانه
كل ما ليس له تحقق في نفسه لا كون له في الاعيان من غير عكس وهذا كله ظاهر والمذهب
الرابع اثبات الواسطة بين المعلوم بمعنى انه بين الموجود والمعدوم واسطة وان المعدوم ثابت واليه ذهب
بعض المعتزلة فقالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك الكون باستقلال فموجود
وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم
ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي هذا ملخص ما ذكره في شرح المقاصد ولم نتعرض
للادلة خشية الطول **قوله** صفة اثبات يعني موجود وراجع ما يطالعهم هذه العقود
فيما مر انفا **قوله** ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني يعني ان الصفات
الثابتة الثبوتية لذاته تعالى التي يثبتونها هي المعاني واما السلبية فهم يثبتونها و
يعتقدون ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا متحيز ولا متمكن مثلا غير ان هذه ليست
بصفات قائمة بذاته تعالى لانها نفي محض واما صفات الافعال ككونه خالقا ورازقا ومحييا
فهي اضافات لا قيام لها بالذات نعم تبقى الصفات الجامعة كالالوهية والجلال
والكبرياء لا يسعهم انكارها اللهم الا ان يقال المراد الصفات المطلوبة البرهان
عليها في كتب الكلام وها هنا بحث وهو ان يقال لا حول لهم يفسرون الفاعلية مثلا
بقيام القدرة والعالمية بقيام العلم كما ذكر المصنف قبل ولا شك ان هذا اعتراف بثلاثة
امور الذات والصفات وقيام الصفة بالذات ومثبتو الحال ايضا انما اعترفوا بثلاثة
امور الذات والعلم مثلا والعالمية فلا فرق بين الفريقين ويجاب بان المتعلق المذكور
نسبة واضافة لا امر ثابت في الخارج كالحال وسيأتي عليه تحقيق هذا المعنى
قريبا ان شاء الله تعالى **قوله** ثلاثة اقسام فعلى هذا اجرى المصنف في اكثر كتبه مع
اعتراضه على مذهب الشيخ والجمهور نفي الحال وقد قال فيما مر المحققون ان الحال محال الا انه

قال

هذا البحث ابدوه في صفة العلية وهي بين
مشايخ العشائر [illegible] الذات عند
[illegible] لم يتعرض لها بوجه بل التعرض انما
هو للصفة وقيامها [illegible]
في الاحكام [illegible]
[illegible]
الذات [illegible]
[illegible] الذات والصفة وقيامها
بالذات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الذات [illegible]
[illegible]
[illegible] الذات [illegible]
[illegible]

قال في شرح الوسطى بعد ذكر القولين والنفس اميل الى المذهب الاول يعني مذهب امام
الحرمين كان المتعلق الذي للعلم مثلا لو لم يكتسب محله منه شيئا لما كان فرق بينه وبين
ذاته الحال وبين غيره مما لم يقم به علم لان الدال على هذا التعلق العلم ما محله والذي يقتضيه
النظر والعقول ان الحال الذي يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد
قيام العلم به وهو ان يكتسب لذلك الشيء الذي تعلق به العلم العالم به وبالجملة فالمسألة مشكلة
المجال والادلة العقلية فيها مبسوطة في المطولات والوهم فيها قوي المعارضة للعقل
والجهل فيها ايضا بالعقايد انتهى كلامه وحجتهم فيما يحقق انه يلزم من ثبوت زائد
على قيام العلم كما ذكر ان يكون ذلك الزائد ثابتا في الخارج واسطة بين الوجود والعدم
وهو المدعى ولا دليل يستدلون الا اعتبارات وقد ذكر شهاب الدين الابهري عند الكلام على
التعيين وانه امر زائد على ذات الجوهر او لا من نفي ما حرره من اصحابنا من زعم انه وجد
واعتبار في ذات الجوهر ومن يثبته لا حوال يعم ان الحال النفسية وقاله الشيخ تقي الدين
عند قول الامام في الارشاد اشتراك الاعلى ثبوت الحال من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه
ثم استبان انه متحيز فقد استجد علما متعلقا بمعلوم وبيوع تعذر العلم بالوجود
دون العلم بالتحيز الى اخره ما نصه لا سبيل الى انكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد
والجهل بوجه اخر من وجوهه بل انه لو اخبر الصادق ان الله تعالى خلق الان موجودا فنعلم
انه موجود ونشك في انه متحيز والمعلوم اشياء فهذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا
يجامعه الشك فيه وقد جامع العلم بالوجود الشك في التحيز فدل على تعدد المعلومين
وكذا من يرى الانسان من بعيد شيئا فيعلم انه ذو لون ويشك في كونه سوادا او بياضا
فيعلم اللونية ويشك في السواد ومن رده الى العبارات المحضة تعذرت عليه الحجج و
البراهين ولا يستقيم له دعوى معلومة كلية واندراج خاص تحت عام حتى بنى على وجوده
امر عام حكم عليه وفي ذلك ترك المعقولات ودخول في جحود الظاهرية والوقوف على اللفظ
والاعراض عن المعنى كيف ولو قدر ذهن العبارات وذهاب اللغات لما اشتغلت العقول
بادراك التماثل في المتماثلات ولا الاختلاف في المختلفات ومعرفة ما تشترك فيه
المختلفات من الاحكام وما تتمايز فيه ان ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك انتهى ثم قال

بعد ذلك ان دليله يعني لما علم عنه منتج لما ادعى ان الدليل المذكور اقتضى ذكر زايد
ولا يلزم من اثبات كونه معلوما زايدا ان يكون ذلك المعلوم هو الصفة الا ان قال المشرفي
يعلم ان الانسان موجود شيء ثم يشك في اضافته ونسبته الى غيره ويلزم ان تكون الاضافة معلوما
زايدا ولا يلزم ان يكون ذلك الزايد صفة وقد يعلم الانسان بنحو معلوم عن
معلوم وهو معلوم زايد على وجوده ولا يكون ذلك الصفة لوجوده انتهى تامة ثم ما ذكر
من التقسيم الى ثلاثة اقسام هو باعتبار الصفات الثبوتية ايضا الكامل وقال البكي
الاشاعرة اختلفوا في اثبات الحال فنفاها بعضهم وهم الاكثر بمعنى الانفراد عندهم
مثلا الذات من حيث قيام القدرة بها فهو اسم الذات باعتبار المعنى القايم بها فليس
عندهما الا الذات والقدرة القائمة بها فتارة يعبر عن الذات بما يشعر بالصفة
كما يعبر باسماء الذات كالله وتارة يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات
كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهما معا في القادر
وان الحرف من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا هو المتبادر من التعبير
وقيل على التشبيه ان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة
التي هي القدرة والصفة التي هي العلم من حيث قيامهما بالذات وعلى هذا جرى في اسماء
الصفات بحيث قال الاسماء تسميتها هي غيره واما من اثبت الحال يعني كالقاضي ومن تبعه
كامام الحرمين في احد قوليه فيقول ان هنا ثلاثة امور الذات والمعنى القايم به والحال
وهو كونه قادرا اثبت القدرة ولا كان موجودا والحال ثابتة هي ليست بموجودة
ولا معدومة انتهى وقال الشهاب الدين والحاصل ان في المعقول هاهنا اربعة ذات
وصفات واحوال وتعلقات فالقاضي اثبت الجميع والشيخ ولا تنفاذ اثبت الجميع الا
الاحوال فان من زعم انه حال وهو الاختصاص الزايد على معقول الذات والصفة فمن عجز
نسبته في العقل فنفاه والمعتزلة اثبتوا الذات بدون الصفات وابو الحسن المعتزلي
اثبت الذات والتعلقات كما صار اليه البعض وضعف بصحة تجردها عن الذات ولازلنا او

قوله باعتبار نفسه او باعتبار في تقدم ان المعنى متحقق ومعقول في نفسه لا تحتاج
واليه اشار وانما الحال فلا تتحقق ولا تعقل الا بالتبعية لغيره وهو المعنى الموجب لما كونه

على المحال

ان في التعلق خص

المراد التحقق في التعقل الا في الخارج
اذ لا اصفة في الخارج تتحقق على
حيالها مالم يتحقق موصوفها تقوم
ووجه مثال ان صفة العلم تعقل
بحسب مفهومها دون اعتبار امر في مفهومها يتوقف تعقلها عليه
ككون القدرة صفة يتاتى بها ايجاد الاشياء الممكنة واعدامها
واما الحال فلا يعقل معنى زايد في الحال النفسية اعني ما هي وجود الذات
بقبيل هي الامر الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة اذ الحال المعنوية
تعقلها من حيث هي البحث دون تعقل ذات تتصف بها او لازم الذات وفي الثانية
اعني في تحققها كونها معللة بعلة فقد اعتبر في الامر من الذات ما الحال له
فلم الذهن في الذات او يتصور بالعقل الذي هو علة تعقلها بالذات [illegible]

عالما انما يتعقل بالتبعية للعلم الموجب له **قوله** وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق به هذا
تبعية لهما الى نفسية في الوجود والتحيز للجوهر والى معنوية كالعالمية والقادرية وذلك
ان الحال كما مر ما تحقق الا بالتبعية للغير وذلك الغير اما ان يكون معنى قايما بالموصوف
كالعلم القايم بمحله فيتحقق به العالمية واما ذات والذات اما حقيقة قايمة بنفسها كالجوهر
فيتحقق به وجوده وتحيزه واما حقيقة قايمة بغيرها كالبياض يتحقق به لونيته وقد
يطلق المعنى والذات على الحقيقة الشاملة للجوهر والعرض وغيره على المعنى الذي هو مقابل
بين الذات والمعنى والذات اعم على ذلك التقدير فقد ركب منفصلة حقيقية من الاعم
ولا خصوصا يصح وقد يجاب بان المراد بالمعنى ما يقابل الذات في كلامهم هو الاصطلاحي
المشروط بالحياة والذات ما عدا ذلك هو غيره وهذا انما يجري على القول بان المعنى الموجب
للحال هو المشروط بالحياة واما على القول بالتعميم كما تقدم قبلا وايضا اهل القول
لا ول يعترفون بان الكون يوجب الحال بكا مر كل ذلك **قوله** والتحقيق انما عبارة لى
لا شك ان العبارة لا ولى هي على حذف مضاف ايضا للمكن هذه ابين واوضح له للابتدا على
المقصود حيث صرح فيها بالمضاف المقدر وهو النفي والمراد بالتحقيق التوضيح والتبيين
او ما يقابل التجوز ولك ان تقول في العبارة تاويل آخر وهو ان يراد ان السلبية هي عبارة
عما يمتنع ان يوصف به الباري لي ان يكون وصفا له تعالى فلما بذاته ان الذي يكون وصفا انما
هو الثبوتي لا السلبي وكانه يقول السلبي هو الامر العدمي الذي ليس له ثبوت ولا
وجود وهذا التاويل تسلم العبارة معه من تقدير حذف لو تسامح في السياق والنظام
قوله كعموم تعلق ولم لا تشك ان هذه مثل الصفات لا فعاله فيصح ويجب ولا يجري
فيها من الخلاف ومن جعلها حادثة باعتبار وقديمة باعتبار **قوله** عبارة عن كل حال
ثبتت للذات غير معللة لعلة غير بالجر نعت لحال او بالنصب حال منها او من ضمير ثبتت
ولا يكون خبرا لانه لا يصح اد المعنى وانما ذات في معلل واحد الا من الذات لان الذات لا تكون
معللة وان الحال هي التي تكون معللة او غير معللة وهذا التعريف انما يحتمل لتمييز
الحال النفسية من المعنوية بحيث يصح اصطلاح الحال ولا يلتبس الحال لا ينبغي ان يوخذ
في التعريف لانهم لا ان يعتبر لغويا **قوله** من غير معنى زايد على الذات لم اي من غير ان تكون

أي ما ذيد من الذات في كلام المصنف ما يقابل المعنى القائم
بالموصوف فتنقسم الى تحيز الجوهر وغيره وهو يعم المعاني
الوجودية لمبرر فعليه ما يرد من لزوم جعل الاعم مباينا
للاخص مباينة كلية كما تقتضيه المنفصلة الحقيقية
وانت خبير بان اللونية تتحقق باللون كما ان البياضية
تتحقق بالبياض فليس البياض ذاتا مغايرا للمعاني
القائمة بالموصوف حتى يكون مقسم الذات ولا ان اللونية
معلولة للبياض بل اللونية معلولة للون والبياضية
للبياض وكلاهما من المعاني القائمة بالموصوف الموجبة لما
اختار فلا حاجة الى الجواب بما قال بالتماس لللونية

[illegible]

وعلى المقدار كما هو المشهور وتجديد له
سالم ورد ذلك لا نبدله لعل نسخة الصحيح جيد
التعريف يشتمل عدا الذات قول يسر
صريح التعويل بل يكون الجواب بان مراده لا يكون
غير ابدا في التعريف المشهور تتميما لا يدخل بجزء الحد له
النسبية والشرط نصب تحرير الموافق بما ذكر

عل

هذه الصفة تابعة لمعنى زايد على الذات لا انه لا يكون هنا معنى زايد على الذات أصلا
قوله لا يصح توهم انتفايها مع بقاء الذات الخ يرد ان النفسية لا يتصور انتفاؤها
ومعنى نفسها الذات اذ بانتفايها تنتفي الذات كالوجود مثلا فانه لا يمكن ان ينتفي مع بقاء
الذات الموصوفة به بخلاف المعنوية كعالمية زيد فانه يمكن انتفاؤها مع بقاء ذات زيد
وذلك عند انتفاء العلم عن ذات زيد لانه لو قدرت ذات زيد بدون العلم والعالمية
كانت ذاتا ولو قدرت بدون الوجود لم تكن ذاتا هذا في الحادث وكذا في القديم فانه لو
قدرت ذات القديم بدون العلم والعالمية عنه تعالى لوجوبهما في حقه ولا يصح توهم ذلك
على طريق الفرض وتقدير المحال لا يوجب انتفاء الذات ومن ثم عمم المصنف فانتفى
ولم يعتبر بدا امكان ونحوه اي لو عبر به لاوهم ان المعنوية في حقه تعالى يمكن انتفاؤها وهو
باطل فلما كان التعبير بما رسماه يتحاشى عن اخذ العلم فيه وان كان فيه دور فهي فان
قيل ان اريد بالذات خصوص العلم بنفسه خرجت النفسيات المعاني كالعوض
المتباين وان اريد ما هو اعم دخلت المعنوية ولا تخرج بقوله لا يتوهم انتفاؤها اذ
العالمية مثلا مما يتوهم انتفاؤها مع بقاء العلم وكذا سائر المعنوية فلنا
المراد الشق الاول ولا يلزم ما ذكرتم من ان المراد الذات الموصوفة بالحال كما صرح به لا المعنى الموجب
للحال والعالمية مثلا موصوف بقاء والعلم لا العلم وما شمله انه يتوهم انتفاؤها مع
بقاء الذات في العلم فلا ترد على حد التعاريف على طريقة اصحابنا واما عند القائلين
بكون المعدوم ثابتا وثبات من مشتركة اذ وصف المعدوم معدوم لا يكون حاله ابقاء
قوله والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب لما تقدم ان الوجود امر اعتباري عدمي
اذ لو كان موجودا لكان واجبا لاستحالته ان يكون ممكنا فيتسلسل لما مر به التقدم والدوام كان
لا استحالة ونحوهما واما الازلية والابدية فراجعان الى معنى التقدم والبقاء وهو تقوم
انما تسليفات على الصحيح قوله ولو عبر فيها اي في هذه العبارة شي لانه اذ كان المراد
لو عبر فيها الصفات النفسية على ما يفهم من التعبير النفسية ما دل دليل غير ملاحظ الهلولي
اذ المدعي انا لم نعه شيئا وهذا انما يليق بالجزئية وعلى رد ما يستدل بالنبي صلى الله
المذكور وان كان لو عبر فيها شيئا صنف بالملازمة لانه لا يلزم من معرفته بعض

١٤٢

نفسيات الشيء ان يعرف ذلك الشيء وجوابه بان المراد الثاني والملازمة صحيحة يعني
ان معرفة البعض تستلزم امكان معرفة الباقي اذ لا مرد ولا يؤدي الى معرفة الموصوف
للاكثر تابعية الضمير بحرف او بان الضمير عايد على الجنس من غير نية التعميم و لا
التبعيض وذلك يستلزم ما ذكر ثم اللازم المذكور في كلام المحشي هو معرفة الحقيقة لا العين
اذ لا يلزم من معرفة الصفة النفسية للشيء معرفة عينه قوله واما صفات المعاني
قال المصنف في شرح الوسطى الماطية فيه صفة اي الصفات التي هي تفسير المعاني كما تقول
بلغ فلان درجة الاجتهاد دون درجة الامامة ويجوز ان تكون هنا ظرفية وغوغها بمعنى
من نحو في قوله قوله موجبة له حكما لا تقدم من مذهب اي انما يثبت ان الوصف المشروط بالحياة
هو الذي يوجب حكما وعليه فلا يكون السواد والبياض ونحوهما من المعاني وقد قال في شرح
الصغرى المراد هنا بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة
كبياض الجسم مثلا وسواده او قديمة كعلمه تعالى وقدرته وتعلم هنا لما القسم الثاني
من العلم واما الكلام فيها على مذهب التعلق واصلح الى ميز وهو الظاهر قوله وقيل هي
المعاني الموجبة للاحوال في قبل الميز ما اتصف بها الشيء بنفسه او بما يتوقف على
عليه فلنا لا لان المعاني المعرفة هي الاصطلاحية والماخوذة في التعريف هي اللغوية وفيه
بما يعيد بخصوص الاصطلاحية من تمييزها من غيرها ما تقدم في اخر الحاشية هذا التعريف مع
ما مر من اخذ المعاني في تعريف المعاني مما لا يخفى من التسلسل غير ان التعاريف المذكورة
راجعة الى التفسيرات اللغوية المقصود منها تمييز مسميات الالفاظ ويغتفر فيه ما
ذكرها في كتب اللغة هشتهرة تفسير كل من المترادفين بالاخر واخذ كل من الضدين في
والمتضادين في تعريف الاخر قوله عن صدور الافعال لا هذا الذي يختص عنه بالتعلق
التنجيزي للقدرة كالايجاد والاعدام على قول والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة
ويعبر عنه بالتكوين وينبغي ان تعلم في هذا المقام انه وقع النزاع فيه بين اهل السنة من ذهب
الاشاعرة الى انه حادث لان المراد منه صدور الاشياء عن القدرة تنجيزا وذلك الصدور
حادث اذ لو كان قديما لزم قدم العالم وهو محال وذهب الماتريدية الى انه قديم لوجوه
ذكرها السعد على قول النسفي والتكوين صفة لله تعالى ازلية اخرها انه يمتنع قيام

الحادث بذاته انتهى انه وصفه انه في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم
منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيكون محلا
للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل
جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته والجواب عن دليل الجمهور من انه لو
كان التكوين قديما لزم قدم العالم بان التكوين لا يلزم من قدمه قدم العالم كان تعلقه
بالعالم حادث اعني فيكون العالم حادثا كما انه لم يلزم من قدم القدرة والارادة قدم العالم
لما كان تعلقهما التنجيزي به حادثا بالعالم وزاد في شرح العقائد وجميع الحجج احترسا
ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه
فرجرت العادة الا يسميه بانه يكون الاشياء لا وفقا به بكلمة ازلية هي كلمة كن
ولا نعني بصفة التكوين الا هذا قال واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا
يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بل
لذ من كمال العلم والقدرة والارادة ثانيهما انه التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا
عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال قال واجيب بانه انما هو فيما يصح اتصافه
به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا
كلام فيه انتهى واعلم ان هذه الادلة التي ذكرها على قدم التكوين هو بناء منهم على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم قال في شرح النسفية والمحققون من المتكلمين على
انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل
شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتنا ومحيينا ونحو ذلك والحاصل
في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه
صفة اخرى غير القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لاكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى واشار بهذا الكلام الى

أن

ان جميع الادلة تدور على تحقق التكوين امرا اضافيا كما قال في شرح العقائد بعد ذكر
الوجوه التي استدلوا بها على القدم انما عرضت بوجهين احدهما انه لا يعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما اعترف به القائلون بالتكوين الازلي
والاخبار في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون معنى ثابتا في الازل
ثانيهما انه لو كان ازليا للزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر
الموجود واشار بقوله الا ان القدرة وان كانت نسبتها الى الجواب عن استدلالهم على ان
التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة وقد استدلوا على ذلك بوجهين ذكرهما في
الطوالع احدهما ان القدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده ثانيهما ان متعلق
القدرة قد لا يوجد ومتعلق التكوين لا بد ان يوجد بمعنى ان القدرة نسبتها الى جميع الممكنات
متساوية والتكوين خاص منها بما يدخل تحت الوجود والجواب عن الاول بالمنع فان
القدرة متعلقة بصحة الوجود كما بالامكان بل الامكان ذاتي فلا يكون بالغير وعن
الثاني ان القدرة وان كانت نسبتها الى الجميع على حد سواء لا كن مع انضمام الارادة
يحصل التخصص من التكوين كما قاله السعد وقال الاصبهاني في شرح الطوالع بعد
تقرير الكلام السابق ما نصه والحق ان القدرة والارادة تجوز عند الله ان تتعلقان
بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى صفة اخرى او هو معنى كلام السعد ثم على مذهب الماتريدية
فالتكوين صفة قديمة يوصف الله تعالى بها في الازل وهي من صفات الافعال كما عرفت
الا ان السعد في العقائد وتكون المعاني بها اثنا عشر ان جعلنا التكوين صفة واحدة
قال السعد والذي ذهب اليه المحققون من علماء ما وراء النهر ان التكوين صفة واحدة تتنوع
بحسب الخصوصيات ان تعلقت مثلا بالحياة سميت احياء او بالموت سميت اماتة او بالوجود
سميت ايجادا او بالرزق سميت ترزيقا ونحو ذلك وتبع بعضهم بان كل واحد من التكوينات
المذكورة صفة قديمة حقيقية وعلى هذا فلا تنحصر المعاني قال السعد وهو
تكثير للقدماء جدا ولو لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه الاشعري انتهى واما على ما ذهب
اليه الاشعرية من ان التكوين حادث فلا يكون من صفات المعاني لانها عنده ذاتية اذ يستحيل
قيام الحوادث بذاته تعالى لا انه لما لم يكن عندهم صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لم يستلزم

عنه، عد، من الصفات قيام الحوادث به تعالى لانه لا امور لا عتبارية عدمية لا وجودية قال
العضد في شرح المختصر ولاصلو السعد في حواشيه عليه ان الذات قديم وكذا القدرة بلا
بد من امر حادث عند تجدد الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه
الى العلم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايجاد القدرة للعالم ومن حيث
انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة الازلية هو قولنا تعالى بمعنى الخلق كون الذات تعلقت
قدرته بشيء وهو معنى اضافي اعتباري فلم يلزم الخلق والحوادث بالخالق ولا ليست صفة
حقيقية مغايرة للقدرة ليلزم كون القديم محلا للحوادث انتهى وهذه عبارة السعد موضحا
لكلام العضد وله مثله في شرح النسفية وبهذا التحقيق يتبين لك وجه اطلاق ما
شاعرة على التكوين انه من الصفات وانه لا يلزم من وصف الباري تعالى به قيام الحوادث
به وتبيين لك ايضا ان ليس المراد بكونه حادثا انه موجود بعد عدم على ما هو شان
الحدوث الحقيقي وانما المراد تجدده في الاعتبار لانه اذا كان امرا اعتباريا ولا اعتبار
عدمي لم يتصور فيه الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ماهيم ويرد على
المعتزلة في قولهم ان التكوين عين المكون وانه لا يتصور في الخلق معنى اخر غير المخلوق
استدلالا بانه لو كان غير المكون لاحتاج الى تكوين اخر فيلزم التسلسل كما هو ظاهر اذا
ادريل عند الحنفية ووجه الى انه لو كان غير المكون لاحتاج الى تكوين اخر كما انه امر
اعتباري وقد اشار العضد الى هذا المعنى اثر كلامه السابق ومن هنا يشتهي النزاع في ان
التكوين هو عين المكون او غيره لانه اشار الشيخ الى انه لا خلاف في المعنى وقد ابدى انه ذكر
ادلة كون التكوين غير المكون على قول الشيخ وهو غير المكون عندنا ثم قال في اخر
كلامه وهذا تنبيه على كون الحكم تبعا لتعلق المفعول ضروريا لانه ينبغي
للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما
تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا
فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين ونحوه
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا

[illegible]

للمفعول

للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات وهذا كما
يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج الى اخر كلامه واعلم ان ما تقدم عن الماتريدية
ينقل ايضا عن الحنفية لا فرق بينهم وانهم يقولون بقدم صفات الافعال بمعنى ان الله
تعالى خالق ورازق مثلا في الازل وبعض العلماء يحمل ذلك على ما عند المتاخرين منهم وهم
الماتريدية المذكورون من ان التكوين صفة اخرى او صفات وبعضهم يتاوله ذلك على
معنى القدرة بمعنى ان كونه خالقا ورازقا في الازل انه قادر على الخلق والرزق كما حكي
عن الغزالي انه لا خلاف بينهم وبين الاشعرية لان الاشعرية ايضا يعترفون انه في
الازل خالق بمعنى انه قادر على الخلق لا خالق تنجيزا كما تقدم من كلام السعد ان الحاصل
في الازل هو مبدا التخليق والترزيق وذكر ابن ابي شريف عن شيخه انه قال ادعى متاخرو
الحنفية عن عهد ابي منصور يعني الماتريدي ان صفات الافعال قديمة زائدة على الصفات
المتقدمة وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك بل سوى ما اخذوه من قوله كان
تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكروا وجهما لا حجة لهم فيه والاشعرية
يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق
خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق باعتبار تعلقها بايصال الرزق في
وما ذكروه لا ينافي هذا او لا ما استند اليه المتقدمون فغيبه نص ابي في كلام ابي حنيفة ما
يصير اذ ابدا على ما فيهم لا الاشعرية من حادث الصفات على ما نقله الطحاوي قال وكما كان
بصفاته ازليا كذا لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق
ولا باحداثه البرايا استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا
مخلوق في الازل كما انه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذا ابدا استحق اسم
الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل شيء قدير انتهى نقل الطحاوي قال فقوله يعني
ابا حنيفة ذلك بانه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق
فلابد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته به فاسم الخالق ولا
مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما تقوله الاشعرية ابو وفي الذخيرة ما
ذكره ابن حجر في فتح الباري من انه وقع النزاع في ان القدرة هل هي من صفات الذات او من

فيه
عن النزاع في كون القدرة صفة ذاتية
او صفة فعلية ولم يعلم
فيهم نزاع عن
الرجال
يقول
ح

صفات الافعال فقال في باب قوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ناقلا عن البيهقي
القوية الشاملة القوة والمتين الذي يعجز في حالة من الاحوال فالقوي جمع معناه القوي
القدرة والقادر هو الذي له القوة الشاملة والقوة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو
التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء وفي الحديث رد على من قال انه قادر بنفسه لا
بقدرة لان القوة بمعنى القدرة وقد قال تعالى انه ذو القوة وزعم المعتزلي ان المراد بقوله ذو
القوة الشديد القوة والمعنى وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار
يجري على طريقهم في ان القدرة صفة نفسية خلافا لقول اهل السنة انها صفة قائمة به
متعلقة بكل مقدور وقال غيره كون القدرة قديمة واضافة الرزق حادثة لا تنافي بينهما لان
الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق قبل وجوده لا يستلزم التغير فيه لان التغير
في التعلق بحادث فقدرته لم تزل متعلقة باعطاء الرزق بل بكونه سيقع ثم لما وقع تعلقت به
من غير ان تتغير الصفة في نفس الامر ومن ثم نشا الخلاف هل القدرة من صفات الذات
او من صفات الافعال فمن نظر في القدرة الى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هي صفة ذاتية
قديمة ومن نظر الى تعلق القدرة قال هي صفة فعل حادثة ولا استحالة في ذلك في الصفات
الفعلية والاضافية بخلاف الذاتية انتهى ما ذكره ولا عتبار بظاهر من تعقبه انتهى ما نقله
الخلاف هكذا ونقل قبل هذا الكلام عن ابن بطال انه قال تضمن هذا الباب صفتين
لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله لان الرازق
يقتضي مرزوقا والله سبحانه كان ولا مرزوق وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه
موصوف بانه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى انه سيرزق اذا خلق
المرزوقين والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة ولم يزل سبحانه ذا قوة وقدرة ولم
تزل قدرته موجودة فلا محذور به موجبة لحكم القادر والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة
الثابت الصحيح انتهى وانما اطنبت في هذه المسئلة بعض الاطناب لاخلال المصنب بها
في كتاب غاية الاخلال والله المستعان **قوله** فيندرج فيه سائر الافعال التي تنشا في
هذه العبارة مسامحة والمقصود واضح **قوله** ومثال الصفة المعنوية يعني في حق الباري
ولذلك التعريب المشابه لما يشمل الحادثة ايضا وكذا امثلة الافعال المذكورة بعد على

هذا

هذا النمط **قوله** خلق الله تعالى ورزقه الرزق بعينه اذا المصدر هو المقصود هنا واما
ذكر ما لم يسم ما يرزق وليس بمراد **قوله** عزة الله تعالى وجلاله وعظمته اذ انما كانت هذه
جامعة لانه تقول مثلا اجل بكذا واجل عن كذا ليس فوق ونحو اللحيم الذي اللائق من المعاني والمعنى
وصفات الافعال كما اجل بقدرته وعلمه مثلا ويجوز على انه مثلا كذا اجل بخلقه
بدائع المصنوعات واحياء الاموات ويدخل في ذلك جميع السلبيات اذ يقال اجل عن الشريك
والصاحبة والولد والاتحاد ونحو ذلك وكذا يقال عظم بكذا وعظم عن كذا فلما كان لفظ
الجلال والعظمة ونحو ذلك محتملا للتفصيليات والتنزيهيات سمى جامعا **قوله** كتعلق العلم
والقدرة قد تقدم ذكر الخلاف في ان التعلق هل هو اعتباري لا وجود له خارجا او هو
وجودي نفسي لهذه الصفات وان الاول مذهب المتاخرين والثاني عند الشيخ وعليه جرى
المصنف في هذا الكتاب كما سياتي من ان التعلق نفسي وعليه فالتعلق قديم لا يتبدل ولا
يتغير واما على الاول فيتبدل ويتغير في الاعتبار وتغيره لا يقتضي تغيرا في الذات ولا في
الصفات القديمة ولا يوجب قيام الحادث بالقديم وذلك لان التعلق امر اعتباري عرضي
لا يستحيل اتصاف القديم به كما يتصف المولى بانه قبل العالم ومعه وبعده وذلك لا يوجب
تغيرا في المولى وانما التغير راجع الى العالم كما في التعلق التنجيزي **قوله** لا تتصف الشيء
بنقيضه لانه لو اتصف به لزم نقيضه وذلك باطل الجمع على تقدير الواسطة ليس نقيض الوجود
بل اخص من نقيض الوجود ونقيض الوجود لا وجود الشامل للعدم والواسطة فاذا
اتصف الوجود بالعدم اتصف بنقيضه لاستلزام العدم ان لا وجود الذي هو نقيض الوجود
ضرورة استلزام الاخص للاعم لان اتصاف الشيء بنقيضه محال **قوله** يتشاركان البياض
في اللونية اي والمشاركة في المعنى الجنسي فقط **قوله** ويتخالفان في السوادية يعني ان
البياض والسواد لما كانا نوعين داخلين في النوع فهما يشتركان في الجنس الذي هو اللون
وكل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية
انتهى فصله **علي** ان الفصل الحقيقي له هو القابض للبصر مثلا بل تقول في حقيقة
السواد مثلا انه اللون القابض للبصر كما تقول في الانسان ان فصله انه الحيوان الا
انسانية وان كانا متغايرين ومتلازمين **قوله** هذا اي صفات اللونية والسوادية **قوله**

بيلزم قيام العرض بالعرض يعني انه يجب ان يقوم احدهما بالاخر اذ لو لم يقم احدهما بالاخر
لاستغني كل منهما عن الاخر فلا تلتيم منهما حقيقة واحدة **قوله** او يتقدما يعني
او يتقدم واحد منهما فيلزم تركب هذا السواد الموجود من المعدوم او من الموجود والمعدوم
قوله ورد الاول بان الموجود لا يجب ما ذكر هذا النزاع من الصادرة وانه لم يقع على
موضوع واحد اذ كل واحد من العرضين يعني احتياجه على مذهبه الوجود والاخر يلازم
على مذهبه قال الاصبهاني في شرح الطوالع اثر هذا الجواب ولقائل ان يقول ان الوجود
ليس بموجود في الخارج اذ الموجود شي له الوجود وذلك الشي يعم الوجود او غيره
ومما يصلح ان الثاني وكل فلا امتناع ثبوت الشي لنفسه لان ثبوت الشي للشي فرع
تحقق تغاير الشيئين واما الثاني فلا امتناع ان يكون الوجود غير الجواب ان الوجود
لا ترد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الموجود موجودا او معدوما لامتناع
انقسام الشي الى الموصوف به ومنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او
ابيض اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان
الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حصل ايه وما ذكر
الاصبهاني انه هو الجواب حكاه في شرح المقاصد عن التجريد ثم قال عقبه ولا يخفي ما فيه
من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة **قلت** ومعني كونه تسليما واعترافا انه اعتراف
بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهذا قول مثبتي الحال ولزمه الاعتراف بالواسطة
لان الوجود والعدم حينئذ لو كانا نقيضين لم يرتفعا عن الوجود لاستحالة ارتفاع النقيضين
فلما اعترف بارتفاعهما لزمه انه ليسا نقيضين بل بينهما ثالث يوجد عند ارتفاعهما وهو
القول بالواسطة فظن انه يبني شيئا وهو يهدمه وهذا الكلام لا ينعم الاصبهاني
ما نحن به من التشكيك لان الشاك الاول ارتفع فيه شبه النقيض وهو صحيح والشاك لم يرتفعا
فيه لصحة ان يقال النقض بالنسبة مضروب **قوله** والشاك بتجويز القيام في هذا الحد لانه
اجوبة ذكرها البيضاوي في الطوالع الاول ان اللونية والسوادية موجودتان ولا يلزم قيام
العرض بالعرض وذلك انهما معا قائمتان بالجسم لا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى
لا تستغني احداهما عن الاخرى الشاك انهما موجودتان ايضا احداهما قائمة بالجسم والاخرا

فلمية

قرامنيا النتم قامت بالجسم وقولكم انه قيام العرض بالعرض مسلم ولا نسلم امتناع انه
ان التركيب انما هو في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شي هو اللونية وشي اخر
هو السوادية بل شي واحد تتعقل فيه في الذهن اللونية والسوادية والشي الواحد على
الجواب الشاك ومن اجيب ايضا بانه لا يصرف هاهنا قيام العرض بالعرض اذ جنس الشي
وفصله جزاه الحقيقيان لا يكون شي منهما عرضا قائما وكذا لا يكون احدهما عرضا قائما بالاخر
وفي شرح المقاصد مزيد بحث في هذا المقام فانظره وتقدم لنا ما في قيام العرض بالعرض من
الخلاف وتضعيفه اداة السابقة وكان الضعيف على حسب ما اشتهر من النمع **قوله** يبيح
باب التعليل لا يريد ان ناتي الحداد لا يمكنه ان يعلل شيئا لانا اذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام
العلم به وفاد رلقيام القدرة به انما يصح اذا اثبتت المغايرة بين العلم والعالمية فيصح التعليل
وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يصح اذ هو تعليل الشي بنفسه وكذا الحد لا يمكن نافي
الحال لان الحد مركب من عام وخاص مثلا اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد
ان تتحقق مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيئا واحدا لما اغنى القيد الثاني
عن الاول شيئا ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض
حينئذ ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران لا عموم ولا خصوص وانما عنده هاهنا
السواد الموجود والاشتراك انما هو في العبارة فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل وكذا
لا يمكنه حصم معرفة كلية به لان ادراك الكلية ملزومة للاشتراك المعنوي ونافي
الحال ليس عنده الاشتراك الا في اللفظ وقد تقدم من كلام المقترح انه مردود ابدا الى
العبارات المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له نظم معرفة كلية وادراج
خاص تحت عموم وهذا كله والله اعلم انه عند التزام الصادق والهجم اصحاب لا ينتج
والمطلوب ولا يرد على نفاة الحال لان الشيخ واتباعه وان قالوا بنفي الحال الا انهم يقولون
بنفي الاعتبار الذهني الا انه لا وجود له ولا ثبوت خارجا اصلا ولا البتة واذا اعتبر
ثبوت العقليين لم يلزم النسبة الى شي مما ذكر بل يصح جميعه ويكون في الحقيقة كمذهب
المتكلمين الذين انبنى المرجع في التعليلات وتحقيق التعريفات واثبات العقائد يبني
وتقرير البراهين والاستنباط من مطالب العقلاء فضلا عن العلماء الفضلاء والحكمة النبلاء

ان ينكروا العموم والخصوص والتعليل ونحوها بل هما هو من قبيل الامور الضرورية او يجهلوا
معناه كيف والكليات المشحون بها كلام الشارع بل وكلام العامة وغيرهم لا يسع منه شيء
الا بثبوت الاشتراك المعنوي وكيف لا حيث بانكارها وقد تعقلها اجلاف العرب وهي في كلامهم
كالشحم نحو ٭ وكل نعيم لا محالة زائل ٭ كل عيش ونعيم زائل ٭ وكل اناس سوف تدخل
بينهم ٭ وقد يمدحون به نحو ٭ سلالة سلبقين تناجلا نجلا ٭ اذا نسبا يضمهما الفراع ن
بناء على ان الفراع اسم جنس للجبل ولم يقع الاشتباه الا في الاطلاق كلامهم الا على هذا وهذا امر واضح
لا ينبغي الشك ولا يتوهم عاقل ان هذا مجرد اتفاق في اللفظ وقد قال المحققون في قول الشيخ
الوجود عين الموجود انه انما اراد الخارج وانه ليس فيه شيء هو الذات والآخر هو الوجود والا
يلزم انه لا شك انه امر معقول زائد على الذات وهذا الانباعي لقول بانه الاشتراك الا في اللفظ فان
معناه على هذا انه ليس في الخارج امر مشترك فيه بين الافراد لان الحصص الخارجية متباينة
لتباين الكلية والخارجية والفعل وان كان يسع ازيد من هذا بسطا فغني عن الاطناب بوضوح
الصواب بتامل **قوله** هو من عوارض المعنى اتفق الاصوليون على عروض العموم للفظ فيقال
لفظ عام واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كالمعنى الانسان
او خارجيا كعموم المطر والخصب او يعرض الذهني فقط دون الخارجي او لا يعرض
للشيء منهما بل للفظ فقط وينبني عليه ما قرر انا اذا قلنا بالعموم في المعنى فلنا به الاحوال
والاملاء وهذا البناء انما يجيء اذا كان الخلاف المذكور في العموم معنويا للاكثر كما في الاصوليين
انما يذكرونه على انه راجع الى الاصطلاح والاستعمال بمعنى انه هل يطلق العموم حقيقة على المعنى
كاللفظ او مجازا وما ذكره الكوراني وتحقيق ذلك ان العموم لغة هو الشمول وهذا المعنى
موجود في كل امر اشترك بين امور متعددة سواء كان لفظا نحو من وما او معنى موجودا في
الخارج نحو عم المطر والخصب او ذهنيا كالمعنى الذي يتصور للانسان فانه شامل لجزئياته
فانه تبين غايته ان الاصوليين اعتبروا القسم الاول واصطلحوا عليه وذلك لا يدل على عدم
عروضه للمعنى لغة او وجد ذكر الزركشي انه لا خلاف في المعاني المتابعة للالفاظ انها تعم وانما
الخلاف في غير ذلك كالمقتضى والمفهوم تحتمه وفي كلام العضد الاشارة الى الخلاف ولذا
ان شراح ابن الحاجب الاصلي ذكروا ان الخلاف لفظي بانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ

لانه لا ينضبط بمعيار العموم

بقوله ببعضها الفراع [illegible] الا الاشتراك [illegible] وما يتميز [illegible] على انه ببعض [illegible] بالنظر الى [illegible] خارجي

هذا الافتقار اعراد ذلك العام الى ما تنحا اليه بعضها عن بعض لان [illegible] الاشتراك [illegible] متوافق [illegible] وهذا الطاخير ممنوع [illegible]

تسميات

تسمياته على ما هو اصطلاح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد
شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شموله معهوم للالفاظ كما هو مصطلح
اهل الاستدلال اختص بالمعاني مثاله العضد الاطلاق اللغوي امر شمول وانما النزاع في كون
معنى واحد متعلقا بامور متعددة وذلك انما يتصور في الامور الخارجية انما يتصور في الامور
الذهنيات مع التبعيض الثبته والاصوليون لا يتفقون فيها وقد نازع السعد في ذلك الشيخ
كلامه في الحواشي على العضد ولو نسلم ما قاله فقد صرح بعض المحققين من اهل الاصول بان
النزاع مبني على مقتضى الوجود الذهني ونفاته للعقلي وقال ويظهر ذلك بتامل ادلة الفريقين
وبه يتضح الوجه ما ذكرناه فليراجع كلام الشرح والتحقيق وليتامل العاقل في امثال
هذه الابحاث وليعلم ان اذهان العقلاء متقاربة والله الموفق **قوله** بالارادة هذا ثابت
لاهل الملة انهم قالوا يجب ان تعدد القدماء والذي هو محال على اصلهم وقالوا انما
حادثة لا في محل ولم يقولوا بقيامها بالبارى تعالى لاستحالة قيام الحوادث به تعالى ولا بمحل اخر
لئلا يختص حكمها به ولم يقيموا بنفسها لان الصفة لا تقوم بمحل لا توجب حكمها الشيء من المحال لعدم
اختصاصها بشيء منها فلا توجب حكمها للبارى تعالى لعدم اختصاصها به فوقعوا
في جيف نعوذ بالله من الضلال **قوله** تعدد الاحوال الجاري مثالها ان الارادة وان لم
يقولوا بقيامها به تعالى فقد قالوا بقيام حكمها به تعالى ولا عرف في ان الدلالة على الحدث يقتضي
تعدد التعلق على الذات وقد تعددت المعنوية عليها كما سيبينه الجلب بعد **قوله** عود
حكمه الى ما لم يقم به لا تقسيم في حكمه عائد على المعنى وذلك انهم قالوا ان الارادة غير
قائمة بالبارى تعالى وحكمها عائد الى البارى تعالى فحكموا بكونه مريدا بالارادة لم تقم به فيلزم
في ذلك امران احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به والآخر التخصيص من غير مخصص وذلك
ان الارادة اذا لم تقم بمحل اصلا على زعمهم فلا يعود حكمها الى شيء من المحال مع عدم
اختصاصها به لوجب ان يعود الى جميع المحال لاستواء النسبة واستحالة التخصيص من غير
مخصص ولا شك ان كل حي يعقل المريدية فلا تكون تلك الارادة اولى بان يجعل بها المريدية به
تعالى من ان يجعل بها المريدية لسائر الاحياء فقالوا ان اختصاصها بالبارى تعالى لوجه اخر وهو
انه تعالى لا في محل وهي لا في محل ايضا فشابها الشيء انه خالفهما كما قالوا في الكلام الذي يخلقه

في جرم انه متكلم به ورد كما ورد بان الاختصاص امر ثبوتي وكونه ما في محل امر عرضي والعدم
ما يعلل به الثبوتي وبان كونه تعالى في محل انه اراد وانه انه قائم بنفسه بالحوادث فانه بلا نفسه
فيعود هذا الحكم ايضا وان اراد ما انه ما في مكان وجهة مما اعراض كذا الإفضال ابن التلمساني
ولهم ان يقولوا على هذا الجواب نريد سلب المحل مطلقا فيلزم عوده ما ابيه فان ورد انه ايضا
بلا محل ما انتم اثبتوا انه ما تستغنى المحل عنهما في محل انه غير متحيز وما انه ليس بمتحيز فيلزم
عوده حكمه ما ابيه ورد الشيخ بانه لو كان يكون بخلقه الارادة في ذاته بخلقه الحركة متحرك
وبخلقه السكون ساكنا ونحو ذلك ما معناه انما تضاف الى الله تعالى من حيث انه مبدعها و
منشئها لا بذاتها يتصف بخصوصياتها لا ما ورد سماعا كتسميته جواد ابجعل الجود
وارزقا بجعل الرزق وما علم الاجماع عليه ما انه يوجب بالوجه لا ان اجمع انه في ذاته وكانت صفة له
من حيث كان محلها **قوله** لم يقولوا من بدا التنبيه ان قال ابن التلمساني وما يبطل التنبيه بان يقال
لهم لم قلتم ان الباري تعالى متكلم بكلام يخلقه في جماد وهو مريد بارادة بغير شئ لا في محل وانه عالم
فلا رحمتي التنبيه ولو عكس عاكس عليكم هذا التفصيل لم تجدوا مرغلين ما اثبتوه لبعض
وسلبتموه عن بعض لولا التحكم في الدين وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **قوله** لم يريد به
على ممكنات هذه الطم وهو ان الصفة النفسية هي تعم ولما كان من اصلهم خروج كثير من
الممكنات عن ارادة الله تعالى كالقبائح لم يجعلوا الله تعالى مريدا النفسه لئلا تنقص ببديه
فعال لو مريد بارادة ولم يمكنهم ان يجعلوها قديمة لئلا تتعدد القدماء فجعلوها حادثة
ولم يمكنهم ان يجعلوها قائمة به تعالى ولا بغيره كما مر فانهم يجعلونها لا في محل **قوله** من العرس الخ
العرس بفتح الواو ضم من الجنون ورجل العروس بعينه الوان الحشرة اطانة ذلك **قوله**
وقد وقع في الشاهد ما مر ان اي اشتهاء الشهوة وعدم اشتهائها والله تعالى اعلم **قوله** والشهوة
مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة لي يعني ان فيما تقدم المذكور وهو ان الارادة لا تراد كما ان الشهوة
لا تشتهى ما مر كان حكم الاصل المفرع وكذا الحكم الفرع وذلك كان الشهوة يجوز ان تشتهى
ويقع ذلك كالمريض المنقطع الشهوة يشتهي ان يشتهي والارادة تجب ان تكون مرادة لله تعالى
كسائر الافعال وكلامهم ايضا في الارشاد بالجامع بين الارادة والشهوة فانه لا جامع
بينهما حتى يقاس احدهما على الآخر **قوله** قيام الحوادث به الخ يعني انهم جوزوا قيام

الحوادث

الحوادث بذاته تعالى ولذلك لم يجعلوا الارادة قائمة به تعالى حتى انهم قالوا انها لا في محل وقد
وقعوا فيما فروا منه حيث جعلوا كونه مريدا قائما بذاته تعالى وقد تقدم عند المصنف انهم
يلزمهم حدوثه تعالى وهو ما ينشئ وهو ما ينشئ عن قيام الحوادث المذكور هنا وقد يجيبون عن
هذا بان المعدوم حصة قيام الحوادث الوجودية به تعالى دون غيرها كالاحوال والجواب ان الدليل
من قيام الحوادث به تعالى هو استلزام ذلك الحدوثه تعالى ولا شك انه لا فرق في استلزام الحوادث
بين تجدد الوجودي على الذات وبين تجدد الثبوتي كما ذكر المصنف هناك وكما مر في حدوث العالم
وبهذا يظهر ان هذا انما يلزم من يقول بثبوت الاحوال من رجالهم كابي هاشم واما من يقول
انها اعتبارات عدمية فعلا كما ازموه نحو في الخالقية والرازقية والقبلية والبعدية في حق
الباري تعالى على علم **قوله** ولا مرية في انه لا الزام الخ اما اتيان بهذا الكلام لا يناسب هنا وانما
يناسب في الكلام السابق على ما قلنا انه قصد هنا ذكر قيام الحوادث به تعالى وفيما
من ذكر حدوثه بحدوث القائم به وبذا لا يحصل الفرق بين الكلامين ولا كان الثاني تكررا
ويجاب بانه لما كان المذكور سابقا ينشئ عنه المذكور هنا لان قيام الحوادث به تعالى
يستلزم حدوثه تعالى ما استلزام ذلك لكما وما اثبتوا كما وراء ذلك ما هنا تقريرا وهذا الظاهر
قوله وبالنسبة الى افعال عباده الخ انما مر بيانه قال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى فاما تأويل
الكعبي فلا يصح على اصله فانه شرط في كون صيغة افعل امرا ارادتين احدهما ارادة الامتثال
والثانية ارادة وجود الصيغة وقال النظام تكون بارادة ثالثة وهي ارادة جعل الصيغة
امرا وقال الكعبي كون الصيغة امرا من صفاته التابعة للحدوث ولا ارادة تنافي حشر وكتابه
ما تعارض الجميع ممن نفى الارادة لم يمكنه اثبات كلام حقيقي فيستقيم هذا التأويل والامر وكذا
في كلام ذلك بالارادة عندنا انتهى **قوله** لا تعلق لها الخ اصالة فيهم من تعصب بما قال تقي الدين
رحمه الله تعالى واما تأويل النجار وهو حمله نفي الارادة على نفي الغلبة والاستكراه ونفي
ذلك مختص بمن نفى عنه فليس في معنى نفية النفي تعلق مراد فلا معنى اضافته الى المرادات
عنهم ثم الكعبي قال ان علم الله تعالى يغني عن الارادة وهذا مذهب من يريد ان يرمي الاسلام
بنفي الصانع المختار انتهى كلامه ومعلوم في هذا كله ان كلا من الكعبي والنجار ينكر صفة الارادة
على نحو ما تثبته غيرهم انما قصر انها عدل وانها صفة وجودية زائدة على الذات لا انهما

قوله انه قصد هنا ذكر جواب ولو ذكر ذلك الالزام عن ما مر الزام التقدم
وقوله ويجاب الخ ليس جوابا عن عدم هذا مناسبة ذكره هنا وانما كان مقتضى
تقديم هذا على ما تقدم وهو التعليل بالانفراد عن عدم التلازم انه جواب عن
التكرار ولذلك لا يحصل الاعتبار والتضايف للترتيب للشرف فتأمله ...

الا انه قصد النفي والالزام ورده في قوله ابن دان في ليستمر في الظاهر
عن ذلك ان تنشأ لمنكر الصانع وهو عند مراده بانه العلم يغني
عن الارادة التسلسل لزاد الجاعلا للصانع اذ مع نفي الارادة يستلزم
ان لا صانع وهو ان العلاسفة لا يعدون لجميع المعطلات مع قولهم
بالصانع ولم يلزمهم امر المعقول فنقصه فراني يلزم الكعبي
القول بنفي الصانع مع اثباته كونه قادرا على الاصلاح الخ غاية
ما يلزمه ان صفة العلم شاملة للارادة كما للتخصيص فيرد
عليه بان ما بالذات لا يختلف فلينا مل لا يخطب للكاتب

معيرلة

يمكن ان يطلق الارادة بل انهما فرضا لا ابداعا للكف والاولى تأويلهما بانهما راجعتان تارة الى القدرة وتارة
الى العلم والثاني بانهما صفتان سلبيتان وانما انكر اصحابنا على اصلهم من امتناع تعدد القدماء
وح يمكنهما ان يجعلاهما حادثتين كالبصر بينهم لمطلان وضوح ذلك انهم اعتبروا الى تأويل
ما ورد من السمع بذلك اذ لم يسعهما انكار لاجل الكلبي اثرهما حقيقة وقطعا عن اصلهما
بالكلية ولم يعتقد ذلك بالبحث كما رأيت واما النجار فقد اعترف ببعض لوازمهما وسمع انه
لان ما ذكر من كونه تعالى غير مغلوب والمستكره هو من لوازم كونه تعالى مريدا مختارا
الذي ليس ذا اعين الارادة نعم لو اراد ما يقوله اهل الحق من انها لا تنفك من الصفات والا
فسلب بمعنى انها لا تنفك عن قدرة الله تعالى لانه لا عجز معه ومن ارادته لانه لا اكراه ومن
علمه لانه لا جهل ونحو هذا من الاعتراف بانها صفات وجودية قائمة بالذات العلية المنزهة
قوله لاكنه لا تعقل حقيقة لان الكنه محجوب وكما ان كنه الذات محجوب كذلك الصفات فتسلم
او بعضية مركبة هي عبارة ابن التلمساني وبها تسلم انه لا يكون الوصف بالنفسية حقيقة
ابدا ولكنه الحاق لنفسه على الحكم بالمعنى اللغوي او اراد بالنفسية ما هو بمعنى النفسية الخ
جسم بالنفسية وهو قوله بعض من غير بخل وفيه شيء اذ لم يلزم هذا الا على تقسيم لا بالتزام
بل يقال الجواد هو المعطي من غير بخل على ان تفسير الجود بذا الاعطاء من غير بخل فيه شبه الدور
والاولى تفسيره بما ذكره بعض المحققين من انه اعطاء ما ينبغي لا لعوض احترازا بالغير
والاول من اعطاء ما لا ينبغي كمن يعطي كتابا لمن ليس اهلا للانتفاع به وبالثاني من الاعطاء لعوض
ولا يتصف ذا على الباري تعالى وتقدس قوله واعظم جنة هي بضم الجيم معروفة قوله
اعتبار الغائب بالشاهد فان الاعتبار هو القياس ومنه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
عند بعض العلماء قوله ولا ادى الى التعطيل والتشبيه انهم يزعمون انه لو كان الغائب يقاس
على الشاهد بغير جامع لادى ذلك الى ان يحكم بحكم الشاهد في كثير من الاشياء حتى انه يتبع عنه
ادركنا لانه يقتضي بما اثبت في الشاهد وذلك تعطيل لما ثبت له الغائب من انتفي
تستحيل عليه تعالى من الجهة والمكان والجنة ونحو ما مما تيقنت به الشاهد وذلك تشبيه ويحتمل
ان يكون التعطيل بمعنى والاول اولى قوله المراد بالشاهد هنا عند العلماء الحاذا الجنة والنار
واما في الاصطلاح فما اريد بما علمناه فما يمكن ان يتعلق به علم الخالق عادة كالملك والملكوت

وان

وان لم نعلمه بالفعل والغائب فيقابله فهو على تشاهد فيه واما ان اريد ما علمناه نحن
بالفعل حتى ان كل احد ما تعلق علمه به فهو الشاهد وما خفي عنه فهو الغائب فيقتضي
ظاهره ان كثيرا من الكائنات غائب بمثابة التقسيم والكلام انما هو في الباري مع غيره
قوله والجوامع اربعة لم يبين الجمع في الاربعة كما هو تعني الدين ان تقول الجمع اما ان
يشتمل على حقيقة واحدة او اكثر فان لم يكن في الجمع سوى حقيقة واحدة فهو الجمع بال
حقيقة ومعناه دخول الشاهد والغائب تحت معقول واحد وان ذكر اكثر من حقيقة واحدة
فهو اما ان يتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لانه ضيع التلازم يمنع من الاستدلال
بثبوت احدهما على ثبوت الاخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود فقط او في
العدم فقط او فيهما معا الاول الدليل لانه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه
شيء والثاني الشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده شيء
والثالث العلة لانه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه وهو ظاهر قوله
وهذه محمدة من يتبعني لاحوال في هذه عبارة ابن التلمساني ومثله المقترح اثر ما تقدم
معترضا على الامام في قوله ان العالم من قام به العلم فقال انه يصح على القول بنفي الاحوال
وقد مرع على القول بثبوتها [illegible] كلامه هذا التمثيل [illegible] ابن التلمساني
والمصنف عليه قوله ان احكام الشاهد ليل الحاصل هذا الاستدلال اذا جعل قياسا
تمثيليا انه يقاس فيه الغائب على الاحكام في حق الشاهد فيه الدلالة على العلم [illegible]
[illegible] الاحكام في الشاهد على علم محكمه كذا يدل في الغائب على علم محكمه واذا رجع الى
هذا كان فيها شبه مقتضى الجامع [illegible] ما الجامع بين الاحكامين حتى يقاس
احدهما على الاخر وكيف يقال انه رفع الجمع هاهنا بالدليل نعم لو جعل كون الاحكام دليلا
على العلم ضروريا من غير حاجة الى قياس كما مر كان واضحا ثم فيه بحث من وجهين احدهما ان
الجمع المذكور انما يدل على كون المحكم عالما باحكامه ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان الصنعة
العلم ام لا وثانيهما انه لا يتناول نفس المعلق وانما يجري في العلم او القدرة على طريق من لا يرى
للعبد [illegible] في ان للعبد تاثيرا على قدرته وحينئذ فيكون نقضا على [illegible] المعتبر عليه نحو
كون الاحكام شاهدا دليلا على كونها صنعة عالم وان لا عالما باعتراف المعتزلة ان

الصانع مثلا لكن لا على كونه عالما فقط فيجب أن يكون في الغيب وهو الغائب الأحكام
من أنه دليلا على العلم أعلى مجرد كونه عالما إذ لذاته أو من دلالة القياس وحاصله أن الحكم
شاهدا عالم وله علم فيجب أن يكون غائبا كذلك وعن الثاني بوجهين أحدهما أنه إذا
ثبتت الزيادة على الذات في بعض الصفات حمل عليه الباقي قياسا بجامع ما ثانيهما أن أفراد
أن هذه جوامع تستعمل في هذه الصفات من غير اشتراط وجودها كلها في كل صفة
بل في الجملة وهو واضح **قوله** وكل من يريد فاصله هذا يتوقف عند العالم على تسليم أن الشاهد
مريد بهذا المعنى لتتم الحجة على الخصم والحق يمنع هذا لأنه بهذا المعنى كما مر لا يتم عليه
هذه الحجة غير أن هذا الغرض تمثيل ثم إن هذا الجامع إن جعل قياسا تمثيليا كان كالذي
قبله وفيه من البحث مثل ما فيه وكذا ظاهر العبارة أنه قياس منطقي وحينئذ لا معنى لذكر
الجامع ولا العدو من الجوامع فتأمل في أمثلتهم لهذه الجوامع فإنها محتاجة إلى ضبط تنظير
قوله وهو عمدة من يثبت الأحوال ذكر المصنف أن الجمع بالدليل عمدة من ينفي الأحوال وهذا إلا
الرابع عمدة من يثبت الأحوال وسكت عن المتوسطين ومما يجريان على المذهبين وكان
كلا من الطرفين إنما كان عمدة لشموله بخلاف المتوسطين كما تقدم في البحث ثم لا يخفى عليك
ما في الطرفين أيضا من البحث مثل الذي في المتوسطين إذ يقال القول بأن العالم هو ذو
العلم والعالمية يلزمهما العلم إن أريد ما في الشاهد فقط فيقتصر عليه الغائب على
طريق القياس التمثيلي وهو ذاك يعتمد من ذكر اعتبار الغائب بالشاهد وذكر الجامع
فيقال إن جامعه هذا القياس فإنه لا يكفي أن يقال العالمية في الشاهد يلزمها العلم
فكذا الغائب ولا فيقال إن ذات في الشاهد يلزمها التحيز والعرض فكذا الغائب وإن أريد
في العقل ويدخل الغائب على طريق القياس المنطقي فحينئذ يحتاج إلى ما اشترط له وإثبات
مقدمات كلية يندرج فيه القديم والحادث فتأمل وقد صرح المقترح بأن الجمع بالحقيقة
لا حاجة فيه إلى ملاحظة الشاهد أصلا وهذا هو الاستدلال الكلي المنطقي ويسمى
مثال الجمع بالعلة من كلام صاحب البرهان حيث قال فمهما ثبت حكم معلل بعلة
وجب طرده شاهدا أو غائبا فإن الخصم مقررا لهذا الكلام ما نصه يريد بذلك أن كل
حكم معلل بعلة فيجب ثبوت الصفة الموجبة له على الإطلاق من غير تعرض لقدم أو حدوث

أو وجوب أو جواز بل ذلك التحقق اللزوم الذي بين العلة والمعلول إلخ وقد ضعف بعضهم قياس
الغائب بالشاهد في هذه الصفات باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا بأن القدرة
في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلاف الغائب والإرادة فيها تخصيص بخلاف إرادة
الغائب وكذا الحال في بقية الصفات فدل على أنا نمنع وجودها في الشاهد فيبطل القياس
رأسا وإنما الثابت في الشاهد هو العالمية والقادرية ونحوهما من الأسماء المشتقة منها انتهى والجواب
أن مراد من القياس هو على طريق الإلزام للمعتزلة إذ سلموا أن القدرة في الشاهد تأثيرا وأن
العالمية مثلا في الشاهد يلزمها العلم كما نبه عليه المصنف أول كلامه ونبه سعد الدين على
هذا في شرح المقاصد فقال الجوامع أربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فإنه إذا
ثبت في الشاهد كون حكمه معللا بعلة كالعالمية بالعلم أو مشروطا بشرط كالعالمية بـ
الحياة أو تقرر حقيقة في محل ككون حقيقة العالم من قام به العلم أو دليل على مدلول
عقلا كدلالة الإحداث على المحدث لزم إجراؤه في الغائب وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة
العالم من قام به العلم وأن الحكم بكونه تعالى عالما معلل بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا
الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا الاحتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس
الغائب على الشاهد عند شرائطه ولكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات
كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الخصم نعم يتجه ما قيل في الأحكام إنما تعلل في الشاهد
لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وأن من شرط القياس أن يتماثل الأمران فيثبت لأحدهما
مثل ما ثبت للآخر وهذه الأحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول و
اللاشمول وغيره لذلك وكذا الصفات انتهى وأجيب بأن الوجوب لا ينافي التعليل
غايته أنه العلل للواجب والجائز وإن الاختلاف بين الأحكام والصفات فيما
يتعلق بالمقصود فإن العلم إنما يوجب كونه تعالى عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه
عرضا وحادثا **قوله** فلو لم وجود علميته ولا علم إلخ قال الخصم مقررا الكلام الذي هنا إنه
لو جاز كون الباري تعالى عالما من غير علم لوجوبه لجاز ثبوت العلم من غير أن يكون المتصف
به عالما لوجوبه إذ لا فرق بين إثبات الحكم ونفي الموجب له الذي هو العلم وبين إثبات
الموجب له الذي هو العلم ونفي الحكم اللازم عنه الذي هو كونه تعالى عالما إن كان يجوز نفي

قوله على أن قياس الغائب بالشاهد إلخ
عند شرطه إنما يتم على مذهب المعتزلة

انظر معنى قوله الوجوبية واضطراب المقام
قاله الشيخ على شرح ... في قوله ...
مع ما فيه ...

العلل ومنع اطرادها وحصول الموجب من غير موجب محال وكذا بحصول الموجب
من غير موجب محال فلا يلزم التعليل اي بين العلة والمعلول والموجب عبارة
ابن التلمساني وقد عكس في التعميم بالوجود عن الثابت والثبوت عن الوجود لانه
انما اراد بالوجود والثبوت هاهنا معناهما اللغوي وهو الثبوت القابل للانتقال بالدليل
قوله خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات في ظاهر هذا الكلام ان تعلق العلم ونحوه اخص
ذاتي للنقض بالناطقية للانسان فيقتضي ان التعاريف المذكورة للصفات حدود
ذاتية وفيه نظر اذ لو كان كذلك لكانت حقائق الصفات قد ادركت كيف والكنه محجوب وكذا بان
كون التعلقات في التعاريف المذكورة وصفا لا يستلزم معرفة الحقيقة كما ان تكون [illegible]
ذاتية والواقع في التعاريف رسوما لا حدودا لانه يجوز ان يكون الخواص اعراضا
عامة فقط ولو سلم ان التعريف بالذاتيات فلا يلزم ان يكون قد تعقلنا حقائقها على انا
نقول المحجوب العلم بالحقيقة الذهنية وعلى كل حال في هذا الجواب مع ما فيه من الاستدراك
فيه ان ما يستلزمه الفصل من المشاركة في ما عم تستلزمه الخاصة بمعنى ان المشاركة
في الضاحكية مثلا وغيرها من خواص الانسان تقتضي المشاركة في الحيوانية كما ان المشاركة
في الناطقية تقتضيها ضرورة ان الخاصة تستلزم الفصل والفصل يستلزم الجنس
غير ان تغيير الفصل للاخص بالذاتي فيه شيء لا يقال انما قيد كلام الاخص لانه اعم بالذاتي
لينبئ عن تمام الحقيقة والاشتراك فيه لانا نقول الخاصة تنبئ عن ذلك ايضا لاستلزامها
الفصل المستلزم للجنس كما ذكرنا قبل نعم لو تعرض للايجاب والتعليل على ما هو رأي المعتزلة
كان للتقييد بالذاتي وجه ظاهر واما غيره فلا يستلزم فلا **قوله** ان تكون هذه نفسها
عينا في بيانه ان العلم هو الصفة المتعلقة بالاشياء على وجه الاحاطة فلو كانت الذات
متعلقة بالاشياء لكانت الذات صفة كما انه لما كان الانسان هو الحيوان الناطق بكماله
كان ناطقا فهو حيوان لا يقال هذا لا يتم لما سبق من ان الاشتراك في الوصف الاخص
ان [illegible] الصفات حتى تلزم مشاركتها للذات في الاخص او الاعم وانما لم يسلم
وجود الصفات اصلا فلا اخص ولا اعم لانا نقول لا يتم [illegible] انكار الصفات في الحقيقة
للعلم [illegible] على الشيء اضدادها فلو انكروا العلم مثلا لزم ثبوت الجهل لان العالم

دا جمل

والجهل والقدرة والعجز ونحوهما وان كانت متضادات في هذا المعنى كما انتفا فضلت كعما
النفي واجزنيه ثبت مقابله ولم يقولوا بهذا في اضداد المستحيلات لعبارة جمع معتم ..
بالصفات لانكار انكروا زيادتها على الذات من ارادهم تعدد القدما ويجعلوا ما غير الذات
من تعيين لزمتهما على الذات كما مر في كلام ابن حجر ان القدرة عندهم تعينية نعم يلزمهم نفيه
وان لم يقولوا به لانهم اذا انكروا زيادتها وكونها غير الذات مستحيل فلعلما يلزمهم من الجهل
حين لزم الوجود كما اصلا وحينئذ يقال المعتزلة اذا نفيتم الصفات اصلا لزمكم
الاعتراف باضدادها المستحيلة والا تقولون بها وان جعلتموها عين الذات فلا ينبغي
حينئذ لما فيه من الاستغناء عن المحل والاحتياج اليه المنفي في ذلك من المحالات
المذكورة وظاهر كلام سعد الدين في شرح المقاصد ان ابن الحاجب والاعتناء بها
الغالب على المشاهد لا يدل على زيادة الصفات على الذات والما يدل على مطلق وجودها
بل انما يدل على زيادتها الثاني المذكور في كلام المصنف فان السعد بعد تقريره ابطالها
تناول زاد عليه وجهين اخريين في الاستدلال احدهما ان يقال الله تعالى عالم وكل
عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذاك وكذا بالقادر وغيره الثاني ان يقال العلم
تعلق معلوم ما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم ثم قال وان
قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته عازا بها عليها وكذا سائر
الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات وذكر من جملتها انه يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحياة وكذا البواقي من غير زيادة اصلا لكونها كلها نفس الذات على ما ذكر
المصنف وكلام المصنف ظاهر في ان الدليل الثاني معاد لا على زيادة الصفات وهو صحيح
من حيث ان قياس الغائب على الشاهد اذا سلم اثبت ما تقتضيه الا في الغائب صفات وانها
زائدة كما في الشاهد **قوله** في اخص الصفات الشبع هو كما هو في غير الحياة اذ لا تعلق لها
قوله على اصل المعتزلة الذي لم يقع انكاره من حيث ان اقتضاء العلة الملازمة وذاتها
ولما علم الفرق بين المذهبين في الاستلزام المذكور كما بينه في كلامه اخر **قوله** في ذلك
الذي كونه علة كما سيأتي في قوله ثم لما يجب للاخص **قوله** لوازم كلها مستحيلة في ذكر
في شرح المقاصد اوجها اخر من الاستحالة احدها انه يكون قول بلا الصفات على الذات

معيبا لمن له قولنا العالم عالم والعلم علم الثاني ان يجزم العقل بكون الواجب عالما فلا بد ان
حيا سميعا بصيرا من غير احتياج الى اثبات ذلك بما به بصحة ان كان كون الشيء نفسه ضرورة
الثالث ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته فلا بد بحسبه صانعا للعالم مجبورا
بالعالم حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمال فلا يتميز كذلك ومنها حتى صح الكعبي
بان من زعم ان علم الله تعالى يتغير بعد كل مرة لا تخلو عن ضعف **قوله** لان التضاد من خواص
المعاني اي لان التضاد هو التمانع على المحل الواحد كالتمانع بين السواد والبياض بذاتيهما
على انما التضاد والذوات لا تقوم بمحل فلا يلزم ان تتمانع عليه فلا يتصور بينها تضاد ومنها
يطلق على نحو السواد والبياض من التضاد بعضهما بعضا تسامحا لقيام الوصفين المتضادين
بهما واشتراطها اللازم على حقيقتين ومما ثبوت التضاد وعدمه في الذات ومضادة
الذات لماهية الشيء وعدم مضادتها له بمعنى ان الذات لو كانت صفة لكان من شانها التضاد
والا فالتضاد ولو كانت صفة ايضا لطرأت الجهل ولم تتضاد فقد ثبت لهذه الذات التضاد ح
العلم وعدمه والتضاد الخاص وعدمه وكلاهما محال ثم ان الذات تقدم انها قد تطلق على الحقيقة
وغيرها وقد تطلق على ما يقابل المعنى فقط وهو الاكثر وهو المراد هنا **قوله** فلزوم الوجود
الحال اي يلزمه وجود المحل والذات يلزمها عدم المحل ووجود المحل وعدم وجوده متنافيان
وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات **قوله** بوجود تلك الصفات اي بوجودات
تلك الصفات لان لكل صفة وجودا يخصها وليس وجودها واحدا ومن ثم فلا تقبل
الوجودات والمراد ان يصح وجود الصفات والذات واحدا ينتظم فيه فيما تقدم وهو انه يقال
مثلا القدرة ذات والذات علم فالقدرة علم بما انه اذا كان العلم ذاتا كان الذات علما
بالضرورة وكذا في الباقي **قوله** ضرورة انحصار اقسام الحكم اذا امكن ان يقال لا يلزم من
عدم مجرد انحصار الاقسام في الخارج ان لا يكون جائزا اذ كثير من الجائزات لم يوجد ...
وجود اصلا بين انه انحصر اقسام الثلاثة في العقل وهي كلها بالجملة فيلزم ان يكون وجوده
الاتحاد باطلا اذ لا يوجد الا في وجود ما ... المذكورة الباطلة ولا معنى للاستحالة الا
هذا وهو واضح **قوله** والاتحاد مما يمنع من ذلك في الحكم ... العبارة وكان ينبغي ان يقول
لو كان الوجود غيرهما فلا اتحاد لها اذ لا حقيقة حتى تتحد فان الاتحاد هو صيرورة

الحقيقتين

الحقيقتين حقيقة واحدة واذا انعدمتا معا طرأت لا شيء فلم يبق اتحاد فلا يمكن ان
يتحدا مع كون الوجود غيرهما ولا ان يكون الوجود عينهما مع كونهما متغايرين وهو مراد
المصنف **قوله** لوازمها المتنافية اي لا يمكن كون الذات اعم تعلقا من القدرة من حيث
انها علم ومثلا وبين من حيث انها ارادة ونحو هذا وتكون ايضا غير متعلقة من حيث انها حياة
ومتعلقة من حيث انها غير ذلك هذا اذا نظرنا فيما بين الصفات وان نظرنا فيما بين الذات
والصفات لزمت تغييرات كثيرة كذلك وكلها مستحيلة **قوله** خاصيتاهما غير مختلفتين
اي خلافين كالسواد والحلاوة لانهما خلافيان ولا تضاد بينهما واما لو كانا متضادين كـ
السواد والبياض فلا نزاع في انه لا يجتمع خاصيتاهما **قوله** باجتماع خاصيتي السواد والحلاوة
في خاصية السواد هي كونه سوادا وخاصية الحلاوة هي كونها حلاوة واجتماع الخاصيتين
هو ان يكون هذا السواد القائم بهذا الجرم مثلا سوادا حلاوة فيثبت له خاصية تقتضيه
وهي السوادية وخاصية الحلاوة وهي الحلاوية ويصح ان يعوض السواد بالحلاوة والتعليل
لصحة التمثيل بالعرض المذكور كما يفهم من قوة الكلام **قوله** للذات والجزء اي لمعنى واجب
اطلاقنا للذات على المعنى **قوله** ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم في المراد بلزومها على القول
بثبوت الحال لزوما على الوجه المذكور لتبع كلام المصنف وهو ثبوت التضاد وعدمه
ومعنى ذلك ان هذا السواد مثلا لو ثبتت له الخاصيتان المذكورتان من كونه سوادا وكونه
حلاوة لزم ان يضاد السواد البياض من حيث كونه سوادا ولا يضاده من حيث كونه حلاوة
ولا يضادها من حيث كونه سوادا فيلزم ان يكون الشيء الواحد مضادا وغير مضاد وهو
محال ولم يلزم هذا الا من اعتبار الحال حتى اعتبرنا الخاصيتين كالسوادية والبياضية
زائدتين على السواد والبياض و... على هذا العرض الواحد فكان العرض الواحد
يضاد ولا يضاده وهو تناقض في المحل الواحد واما لو لم نعتبر الحال بل قلنا ان السوادية
والبياضية هي البياض فلا تناقض لتعدد المحل معا فلنا حينئذ السواد يضاد البياض
والحلاوة لا تضاده ولا تناقض حينئذ وانما فيه الاتحاد وهو ان ... هذا الشيء بعينه
سواد او هو بعينه حلاوة فصار وجود السواد والحلاوة واحدا وذاتي السواد والحلاوة
مرض ... ان الاتحاد كما يلزم على القول الباقلاني وهو نفي الحال كذلك يلزم على الاول

ومضاد القراءة من حيث كونه حلاوة

هي السوادية

لان الشيء اذا ثبت له خاصية السواد والحلاوة مثلا كان سوادا حلوا ضرورة لاستلزام
خاصية السواد للسواد وخاصية الحلاوة للحلاوة سوا جعلت الخاصيتان هاتين
او لا الذي يتوجه الاول بالتناقض هاولاء **وهاهنا** بحث وهو انه اذا جعل الوجود ان
وجودا او اجزاء لشي ايضا حصل التضاد بينه وعدم التضاد لان ذات الشي الواحد
بضاد البياض والايضاد وكجاب بانه انما يضاد البياض من حيث انه سواد والحرارة من
حيث انه حلاوة فلا محذور اذا اعتبار حيثية وهي معنى القول بالحال وفيه
نظر اذ لا اعتبار للحيثية اخر ولا يجب ان يكون حالا **فان قيل** انما يتوجه التناقض عند
اثبات الحال للاتحاد الموضوع اما اذا نفي الحال فالموضوع يتعدد فلا تناقض **قلنا** انما يكون
تعدد الموضوع الحقيقتان معا اما عند فرض اتحادهما وصيرورتهما شيئا واحدا فلا
تعدد اصلا اذ الموضوع بالحقيقة شي واحد يرد عليه النفي والاثبات وهو معنى اتحاد
الموضوع في باب التناقض اذ ليس معناه تواردهما على محل واحد على ما يذكر
في باب التضاد والا لزم ان قولنا زيد فاعل عمرو ليس بفاعل انما يتصل فيه التناقض حيث كان
زيد وعمرو شيئين اما لو جعلناهما شيئا واحدا فالتناقض حاصل قطعا ومن ثم تشعب
بان السواد والحلاوة مثلا اذا صيرا شيئا واحدا صار هذا الشي حقيقة اخرى ممتزجة
من الحقيقتين فلا تكون مضادة بينهما وبين البياض ولا بينهما وبين الحرارة فلا معنى لقولنا
يضاد ولا يضاد وهذا على نفي الحال الزم لانه يرجع الى بطلان الاتحاد لا يقسم جميع
التشعبات والله الموفق **قوله** فلو ثبت للشي واحد خاصية الغير لكان ذلك الغير وهما
التضاد وعدمه وصيرورة الوجودين وجودا واحدا على الحقيقة والنشر على الترتيب الاول على
ثبوت الحال والثاني على نفيه واشار بهذا الى بيان كلامه في المتن وان قوله لانه يلزم ان
يضاد وان لا يضاد الى قوله وذلك جمع بين متنافيين يرجع الى القول بثبوت الحال وقوله
وان يكون الوجود ان وجودا واحدا يرجع الى نفي الاحوال ولذلك فيه بقوله على القول
بنفي الاحوال فهذا التفسير يرجع الى الماضي وهو قوله ويلزم ان يكون الوجود ان ...
ظاهر العبارة ان ما تقدم لا يلزم على الاول وليس كذلك جميعه مواخذ ولانه يفيد
بيه لتخصيصه ولو بعقب قوله وكون الشي الواحد انما معنى حراره هكذا لانه

يلزم

شرح كلام الجمع كما ترى يقتضي ان لا
... دون ما قبله
... وفيه بحث بل اقتضاء الحال وعدمه اقتضاء
لازم ... سواء قلنا بثبوت الحال وهو ...
... ما ... يقتض ... تامله

يلزم ان يكون الوجود ان ماهيتي وجودا واحدا مختلفا ويلزم ان يضاد وان لا يضاد وان يستلزم
وجود محل ولا يستلزمه على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين واصل ذلك المسئلة
المشهورة او يقول هكذا لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد وان يستلزم وجود محل ولا يستلزم
على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين وان يكون الوجود ان ماهيتي وجودا واحدا مطلقا
او نحو هذا كان اخصر **قوله** واحتج القائلون بنفي الصفات يعني المعتزلة والاوائل بالسبعة
من الفلاسفة ولم يذكر حجتهم في المتن وسيذكرها بعد في الشرح **قوله** وايضا فالباري جل
وعلا لا يتصف بصفة ممكنة لان قيل اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم عن كون صفاته تعالى
ممكنة اللازم على التعليل واثبات المصنف بالصفة ايضا يقتضي ان هاهنا امرين مستقلين
قلت هما امران مستقلان الاول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه وغير التبعات
الى ما يؤدي اليه في هذا الكلام واتصاف الباري تعالى بالممكنات اي الاتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو المحال في نفسه وهذا الظاهر **قوله** بعد ان كانت العالمية معدومة في هذا
الكلام بحث وذلك ان المعتزلة انما يقولون معنى التعليل هنا ان العلم مثلا افاد العالمية
الثبوت بعد ان كانت العالمية معدومة وذلك ان المعلول يقارن علته ولا يتاخر عنه بالزمان
والعلة في هذا المقام تكون واجبة قديمة ومعلولها كذلك فيكون قديما غير مسبوق بعدم ولا
يمكن المعتزلة ان يقولوا بانه مسبوق بعدم كيف والعلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا **قوله**
على القول بان العالمية حال يعني واما على القول الاخر فلا تلازم اذ لا تغاير والشي لا يلزم نفسه
قوله وعدم تعقلها بدونه اي عدم تعقل الحال بدون اصل المعنى انما تعقل على حيالها وانما
تعقل بالتبعية لمعناها الذي اوجب لما مر في نفي الاحوال **قوله** لان تلك العلة يعني وهي المعنى
الموجب للحال ان اوجبت الحال مع التقدم بان وجبت الحركة مثلا بذاتها الراكبية ثم وجب الركوب
الراكبية بعد ذلك لزم تاخر المعلول اي هو الراكبية مثلا عن علته التي هي الركوب بالزمان
بل لا يقترنا في الوجود وهو محال لوجوب التقارن بين العلة والمعلول في الوجود واحترز بذكر
الزمان من التقدم بالذات فانه ليس بمحال بل واجب بين العلة والمعلول ونعني بالتقدم بالذات
تقدم احد الامرين على الاخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني الى الاول ولا يكون متاخرا عنه
خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن سابع الوجود وهذا واجب واما تقدم العلة على

هذا البحث في غاية السقوط اذ ليس القصد بكلامه
الموافي الجواب وانه ليس المراد بالتعليل لا ... المذكورة وما الزم نفي الحال للزام المعتزلة بل
تصحيح ما نريد ونقصد ولفظ التعليل يعني لنا انما
نريد ... التلازم الا ... المذكور ... علية والتعليل ذلك وهذا ... عليه ... ونقصه ونلتفت بالقول كانه

المعلول بالزمان بان توجد العلة اولا خارجا ولم يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك المجال

واعلم ان انواع التقدم عند الحكماء خمسة الاول التقدم بالعلية كتقدم حركة الاصبع
على حركة الخاتم الثاني بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ويشترك هذان القسمان في
التقدم بالذات اذ المعنى المشترك فيه هو ان يكون الشيء محتاجا الى الشيء في تحققه ووجوده
المتقدم والاول المحتاج اليه جميع التقدم بالذات والا فكان الاول هو الثاني امام وجود الثاني
الا المتقدم بالعلية وان لم يكن فيه فهو بالطبع الثالث بالزمان وهو ان لا يجامع المتقدم المتاخر
كتقدم الاب على الابن الرابع بالرتبة وهي اما حسية بان يكون الحكم بالترتيب ماخوذا من
الحس في الامور المحسوسة واما عقلية بان يكون بالعقل في الامور المعقولة وكل منهما اما
طبيعية واما وضعية فالحسية الطبيعية كتقدم الامام على الماموم والوضعية كتقدم الامام
على الماموم والعقلية الطبيعية كتقدم الجنس على الفصل اذا ابتدي من الجانب الاعلى
والوضعية كتقدم بعض المسائل على بعض الخامس بالشرف كتقدم العالم على المتعلم والحصر
استقرائي منهم وربما اذا تامل فيه ان الحق ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود
فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج
المتقدم الى المتاخر فهو بالشرف وان احتاج فان كان المتقدم موثرا فهو بالعلية والا فهو
بالطبع ولا ينتهي القسمة الخمسة عقلا وقد زاد المتكلمون عليها قسما اخر وهو تقدم الامس
على اليوم اذ ليس تقدمها بالعلية ولا بالطبع ولا بالرتبة او الشرف وهو ظاهر ولا بالزمان ايضا
اذ لو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالزمان لزم التسلسل في احتياج الزمان الى زمان
اخر فيلزم فيه وهلم جرا وزاد بعضهم قسما اخر وهو تقدم افعال المختار على اثره وانه
ليس من اقسام الخمسة السابقة قلت وهذا انما هو على مذهبهم حيث لم يثبتوا الفاعل
المختار فلم يحتج عندهم هذا القسم واما التحقيق انه داخل في التقدم بالزمان انه
ذكره لما يستلزم ان المتقدم والمتاخر ان لم يقترنا في الوجود فبينهما تقدم بالزمان **قوله**
لزم عدم تقدم الموثر على اثره يعني وهو محال لوجوب تقدم الموثر على الاثر قلنا ان
اريد نفي التقدم بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود وان اريد بالزمان فلا نسلم
استحالته في الموثر الذي تاثيره بالاختيار واما بالعلة فلا بل عدم التقدم حينئذ هو الواجب

قلنا تبين بطلان التاثير بالعلة والطبيعة وان لا تاثير الا بالاختيار والموثر بالاختيار
لابد وان يتقدم على اثره قطعا اذ لا ينفك التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه
نظر اذ الكلام مبني على العلة نعم من علم وانصف تيقن ان هذا البرهان الذي ذكره
المصنف يبطل به دعوى التاثير للعلة لا سيما العلة القديمة جاز التقديم لو اثر في شيء افادة
الوجود لزم ان يكون وجود ذلك الشيء حاصلا بعد ان لم يكن وذلك يستلزم ان يكون
وجوده مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لتحصيل الحاصل ولكون ذلك مصاحبا للقديم ومقارنا له خارجا
يمتنع ان وجوده لم يسبق بعدم والا سبق القديم الفارق له بالعدم وهذا المحال انما
نشا من المقال وترويج الباطل بزينة الضلال نعوذ بوجهه الكريم ان يعدل بنا عن
الصراط المستقيم وانما جعلنا الاحادثة في العلة القديمة لان الحادثة قد يدعى انه يسبق
العدم على وجوده ظاهر سبق العدم على وجود معلولها بل يمكن ان يرجع هذا في العلة **قوله**
وهي ابطال ثبوت العلة هذه الجملة اعتراض بين المبتدا وخبرها والمعطوف عليه ما مضى الى
ضمير العلة وكذا قوله بعده وهي ابطال ثبوت العلة وفي النسخ ابطال بالعطف الحصر
فيهما وليس له معنى **قوله** لعروض الصلاح انما كانت اصلا لان الحال كالامر تعقل
على حيالها ولا يقع فيه تشابه ولا غيره ولا تتعلق لعدما الا بجعلنا المتبوع لها حينئذ
هو الاصل وهي الفرع وهذا غاية ما يتصل في كونه اصلا لها والا فلا يمكن ان تعقل الشاملا
انما اصل من حيث انما وجب الحال لان تعرفت عليه او انما ثبتت كالامر انه مصادرة
الانما تعرفت على الحال وانه يغل القاعدة لو سلم هذا لم يلزم الانتزاع في التاخر
ما يوقع في الشك بل **قوله** وهي تستقل بالجملة للاعراض لا كانت الجواهر اصلا حيث
انها تقوم بنفسها والاعراض من عليها انما تقوم بنفسها بل هي مفتقرة الى الجواهر تقوم بها
وهنا مبحث وهو ان الجواهر في غاية الافتقار الى الاعراض اذ لا توجد بدونها فيحصل
التعرف بينهما باعتبار الوجود حتى يكون احدهما اصلا والاخر فرعا نعم الاحتياج
وعدمه باعتبار المحل اذ هو فيه التعرف بينهما وايضا الاعراض اوصاف للجواهر والوصف
تابع للموصوف والمتبوع اصل للتابع **قوله** وظاهر كلام المفتوح يريد ان ظاهر كلام
ان المحلا جار في كلام العلماء في تعليل الواجب ايضا وانه هل هو التلازم او الافادة معلوما

الثبوت بان يقال ان علم الله تعالى ازلي لا علة له لثبوته وهذا يستدعي تجرد الصفات على
ذات المولى تبارك وتعالى وهو محال بل تجلى بالصفات المصنف الى تلك وبان هذا الكلام وان المراد
ان الحال لتبت لما ذا انه قد تعقيبها بوجود معناها اعني وجودهما على ما سيأتي بيانه **قوله**
ما باعتباره وجب اي كيف ينبغي ما اي الحكم الذي وجب باعتباره اي باعتبار المعنى ولعل ما
واقعة على الحكم وهو اشارة الى ان المعنى اذا وجب وجب الحكم فان الحكم لا ينفصل بدون المعنى
بوجود المعنى يكون وجود الحكم كما قاله المصنف اخرا ويحتمل ان تكون ما واقعة على المعنى
كانه يقول فكيف ينبغي ما اي المعنى الذي وجب هو اي الحكم باعتباره اي المعنى ويكون اشارة
الى الرد على المعتزلة وانهم كيف يثبتون الحال وينكرون المعنى والحال انما وجبت بوجوب
المعنى وحاصله انه جيبا في ذلك الكلام او حيث تعرض لاثبات الصفات والرد على المعتزلة نفاة تبعا
قوله اذ لا ذات للاحوال متميزة في هذا الكلام لا يخلو عن تعسف اذ الحال عند مثبتيها
امر متقرر ثابت بغير العدم والحدوث فلو كان مستندا الى المعنى وانه هنا الذي اوجبه
عن عدم لزم ان يكون هناك امر متجدد وحادث وهو خلاف الفرض وهو محال لاستلزامه الحدوث
كما مر ولا استتباع على حدوث الحكم الحر بحدوث الاحوال ولا يخفى ان هذا ليس هناك امر
وراء المعنى ولا يلي شيء يوجبه المعنى على هذا الذي مراد المصنف ان القول بان المعنى يوجب
الحال في القديم ليس على ظاهره من ان المعنى مصير للحال لان هذا الحال لا يتصور في الا الحال
الحادثة وانما معناه ان الحكم واجب تبعا للمعنى في القديم والتلازم والتماثل وغيره لا بد
وكل من المعنى والحال قديم ووان لا امر الا انه لا نزاع في ان المعنى القديم لا يصح ان يكون موجبا
لحكمه بمعنى ان يكون علة معلولها الثبوت وانما فيه التلازم فقط والخلاف انما هو في الحادث
واما القديم فلا ايجاب اذ الطلق بل انما معناه الاستلزام غير انه لا يطلق لفظ الايجاب في
حق القديم وقيل نعم انه لا مانع من ذلك في المعنى حيث اريد الاستلزام وهو صحيح ومطلقا
كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان وقيل كما انه لا ايجاب لفظه موهم وكل لفظ موهم
لا يطلق في حقه تعالى الا اذا ورد به السمع وهذا هو الصحيح والى هذا اشار المؤلف بقوله وبقي
النزاع في الاطلاق لفظيا وقوله والحق منع كل ما يوهم حدوثا يعني الا ما يرد به سمع كما
ذكرنا وانهم لم يعبرون بالتعليل بينهما من منزلة الحال على المعتزلة مع انه لا فرق بين التعليل

والايجاب

والايجاب فيما يوجد الذي امتنع به احدهما يمتنع الاخر **قوله** وتأخرها عنه في العقل لا جزء
هذا التقدم بالذات كما مر وهو ان يحكم العقل بان الاول مقدم على الثاني وان لم يكن متقدما عنه
في الخارج وهذا عند الفلاسفة يقتضي الامكان ولا ينبغي التقدم كما ذكروا في العالم انه متأخر
عن الصانع بالذات مع ممكن وحادث بهذا الاعتبار وهو مع ذلك ما زال له في الوجود مقارن
العلة للمعلول مع قدمه لوجب لا لكن لا نزاع بل الواجب لغيره يجب ان الصانع بانه واجب لذاته
قوله ولا يفتقر بناء على الوجوب هذا تعليل للوجه الثاني وهو ان بعضها متوقف على بعض
على الله والتشكيك المرتب ويصح ان يكون قوله ولا يفتقر بناء على الوجوب في جميع الوجهين
معا لان في كل منهما ذكر لا يفتقر وجعله اول لا يفتقر الصفات الى الذات وفي الثاني لا يفتقر
بعضها الى بعض وقوله والتقدم على واجب الوجود يرجع الى قوله وتأخرها عنه في العقل فقط
قوله منع الملازمة الملازمة المذكورة بين الصفات وبين لا يفتقر بمعنى انها لو وجدت في محل
لا يفتقر لاما في الوجه الاول ولهو لا يفتقر لصفاته الى الذات واما في الثاني فيظهر لا يفتقر في
بعضها الى بعض ووجه المنع ان يقال نعم ما ترتب وتوقف على اللازم على وجودها ان اردتم به
توقفه على الغير ليعين لها الوجود فهذا لا يلزم ولا نزاع فيه لانا نعتقد بقدم الصفات وان
تقدم لا افتقار وحينئذ تمنع الملازمة وهي قولكم لو وجدت لزم افتقارها اذ لا افتقار على هذا
الوجه وان اردتم به لا افتقار بمجرد الملازمة وهو انها لا توجد الا مقارنة لغيرها فهذا مسلم
وليس محذورا وحينئذ تمنع الاستثنائية وهي قولكم لا يمكن افتقارها محال اذ ليس بمحال بمعنى
المعنى فانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان صفة له ونحن لا نزاع في هذا وانما يلزمنا اذ لا يلزم
من تلازم موجودين ان يعيد احدهما الاخر الوجود الا ترى ان الجوهر والعرض متلازمان ولم يعد
احدهما الاخر الوجود ولا محذور في ذلك والعال اللازم المحال لا ينفع لو سلم لزومه لاستلزام
وجوده بطلان الملزوم فلا بد من بيان انه غير لازم **قوله** وان عنيتم به الافتقار المحال انه عطف
على مقدر يدل عليه الكلام الشارح كانه يقول هذا ان عنيتم به الافتقار الى الغير في تعيين الوجود
فتمنع الملازمة وان عنيتم به الافتقار كذا فنمنع الاستثنائية كما مر ذلك من قبل ووقع
التعبير بالغير في هذا الكلام في جانب الذات والصفات ولا مشاحة هنا لصحته في المعنى
وهو المقصود هنا ولم يلتفت الى ما اطلاق المنع فيه ذلك **قوله** في العلم او الوجود لي اي الذات

بالتوقف في العلم انه لا تتصور ماهيته الا موصوفا بكذا كما لا تعقل في الجوهر والعرض
انه لا يتصور احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد احدهما كذلك خارجا الا مع الاخر وليس
المراد بالتوقف في الوجود ان يكون معدوما ويتوقف على الاخر ليصير موجودا وان كان المراد
بها اعتبار ان الوجود دين لا ينفك احدهما الا مع الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود مقارنا
للاخر لم يلزم هاذه الاستحالة ولم يكن فيها الا مجرد التلازم من جهة ترتب العلل الا اقتضاء والتعيين
بالتلازم ولا استحالة فيه وقد استدرك المصنف بذكر التوقف في العلم ما يعترض عليه من الجواب
عن قولهم التقدم على واجب الوجود محال وذلك انا نقول ما تعنون بالتقدم الذي ذكرتم ان
عنيتم به التقدم الزماني فلا نسلمه وان عنيتم به التقدم الذاتي سلمناه ولا نسلم استحالته في
الصفات وان كانت واجبة الوجود وانما يستحيل ذلك في الذات وتاخير الصفة في التعقل
لا يقتضي امكانها اذ لا نعني بالواجب والقديم الا ما لا يسبقه عدم والصفات لم يسبقها العدم ولا
يصح ان يسبقها **قوله** سوا الغالطة التي يقرب ان يكون من تاكيد الذم بما يشبه المدح نحو فلان
لا خير فيه الا انه يسيء الى الخلق **قوله** الا اذا ما انبنى عقلا التغيير بالعقل راجع الى الجهة
يريد ان تعقل الصفات عن الذات او بعضها عن بعض في الذهن لا يقتضي امكانها الا لو صح عقلا
تعينه ونسبه لعدم ما لا انتفاء وما ثبتت استحالته عقلا بجميع خطوره بالبال او
وترميمه على سبيل الفرض والتقدير لا عبرة به اذ سائر المحالات تخطر بالبال كثيرا بالفرض
وتقديرا ولان تقييد المصنف خطور المحال بالبال الاعراض عن وجه الاستحالة غير سديد
وكانه اراد الخطور الذي يطمئن اليه الذهن بعض الاطمئنان **قوله** في جميع صور الصحيح بكسر
الفا جمع صحيح وهو الرابعة **قوله** التائب هو باتخاذ الحجة وهو الخارج عن الطاعة **قوله**
واستعمل جزء المقدمات يريد المقدمات التي ذكرها في كلام الفلاسفة حتى ان الصفات تقتضي التركيب
وان المركب مفتقر الى جزئه وان جزء المركب غيره وان المفتقر الى الغير لا يكون الا ممكنا فهذه اربع
مقدمات اما الاولى فباطلة فان تلك الصفات لا يقتضي تكثرا في الموصوف كالجوهر الفرد يتصف
بصفات ولا يكون مركبا وكذا الثانية باطلة لان الافتقار الموجب للامكان هو افتقار الشيء الى الشيء
ليعطيه الوجود وليس هذا موجودا في افتقار الشيء الى جزئه اذ المراد به افتقارا الى الجزء
انه لا يتصور الكل موجودا الا مع اجزائه من غير ان تعطيه الوجود وهذا انما هو تلازم وقد فعت

ط
وانما اشار بعضهم الى [illegible] والاهبار [illegible] وجه
حسنه في هذا النقل وانه حيث ذكر السوي [illegible]
للموضع التمم وجردا بعد السبل للصحة [illegible]
[illegible] وعلم انه من السبل التي [illegible]
لسبيل الحق بل اعظم اسباب الباطل [illegible]
جهم وقبل السوار [illegible] بسبيل التصحيح
وفيه اشارة الى انه استعمل سبيل التصحيح مع
ذلك التصحيح ولم يوجد الا سبيل المغالطة لو
كانت سبيل التصحيح [illegible]
[illegible] تعالى [illegible]
[illegible] الاولى [illegible]

١٢٦

الغالطة بالصلاة ليكون الا اقتصار وقد تقدم هذا المعنى من كلام العبدري معترضا على الغزي واعلم
ان هذه الشبهة هي التي احتج بها الفلاسفة على اثبات وحدانية واجب الوجود ونفي
الكمية المتصلة والمنفصلة عنه وهو الذي به افتتنهم والعياذ بالله تعالى الى التعطيل
وان الله تعالى لا يتصف بصفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية وان كل ما يتصف به راجع الى سلب
او اضافة او مركب منهما فقالوا بسبب ذلك انه موجب بالذات لا بالاختيار لانه قالوا وانه
كان موجبا بالذات وهو واحد من كل وجه لم يمكن ان يصدر عنه مباشرة الا موجود واحد
لما يعتقدون من ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الكثير ثم عينوا ذلك الواحد فقالوا هو
عقل اي جوهر روحاني مجرد عن المادة ولواحقها ثم اوجب هذا العقل الصادر الاول عقلا
باعتبار كونه عنه ونفسا باعتبار صدوره عن غيره ومادة في الفلك باعتبار امكانه في نفسه
وصورة له باعتبار وجوبه ثم اوجب العقل الثاني فلك الثالث الى العقل الفياض
وهو العقل المنسوب الى فلك القمر بعده عندهم عقول موجبات وتسعة انفس وتسعة افلاك
قالوا ثم حدثت العناصر وامتزجت واختلطت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون
والفساد والعقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه وهاتان واحدة وتختلف بحسب
اختلاف القوابل والهيولى والمادة ودعاوي وتخيلات نشأت عن جهل او دعاوى ملبسة وتخيلات
وقد تعرض المتكلمون للرد عليهم بما يطول تتبعه وتحقيقه بما علم ان مختار بعضهم جميع اسما
تسمع الواهية ويبدي عوارهم ويفضحهم لكل نفس زاكية وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله
تعالى في الرد عليهم ما معناه اما قولكم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فمقول انها مقدمة
غير ضرورية وقد قال الكثير منكم انه من الواجب الوجود يصدر عنه كثير والا لبطل جميع
وقولكم لا يصدر عنه كثير لكان باعتبارين مختلفين عليه سواء ان اخذتم المانع ذلك وهو منقوض
بالعقل الفياض والشكل ان ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة فان كثرة الاعتبارات
ثبتت كثيرة في الذات الاشرف فقد قلتم انه واجب الوجود مصدر الموجودات وعلة بيها جميعا
اعتبارات مختلفة بل قالوا ان هذه الاعتبارات ترجع الى سلب واضافات فلنا اذا لم اعتبرتم
لا بد في المعلول الا ولا الى الاعتبارات فلما كان واجب الوجود يقتضي باعتبارات
مختلفة كما اقتضى المعلول الاول وقد اصطلحتم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم قلتم ان لعل اذا

الواحد الصادر عن واجب الوجود صدرت عنه اربعة اشياء وهي العقل والتدبير والعلا من
مادة وصورة بمراتب اثبتم الكثرة الموجبة للتعدد مع ان الصادر واحد فقولكم بانه ممكن وصادر
عن الغير وواحد وعقل باعتبار الاول وصدرت عنه مادة الفلك وبالثاني صورة عنه نفسه وبالثالث
صدرت عنه صورة الفلك وبالرابع صدر عنه عقل قلنا مجملا قلتم ان واجب الوجود صدر عنه بل
اعتبار الوجود موجود وباعتبار كونه مبدا لشي اخر وباعتبار كونه عقل ذاته شي فيكون
حيث وما اليس في كونه الوجود مقتضية في المعلول الاول وما عداه ولم تكن في واجب الوجود
مقتضية لشي بمجملها الا محض تحكم ثم نقول لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر وهلا
اقتضى العاشر ايضا عقلا ونفسا وفلكا بما موجب الوقف على عشرة عقول وتسع انفس
وتسعة افلاك وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط وهلا قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا
عاما على مادة العالم من غير ان تتغير ذاته كما قلتم في العقل العاشر انه يفيض ويعطي كل
قابل ما يستعد له من غير تغير في ذاته الفيض وان قالوا انما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل
والعوامل قبله لم وهلا اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل بما الذي اوجب اختصاص
ذلك بالعقل العاشر عندكم واذا اشي عندهم في تحقيق الوجود وبيان علة كل موجود فما علة
الكواكب واما المقتضي للشمس والقمر وسائر ما يوجد في الفلك مما اثبتم من الاعتبارات فحصل بما ذكرته
جواهر فقد كثرت الموجودات عليكم وتناقضت عقولكم واتسع الخرق عليكم والوجود الاول
الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل وينسب اليه الكل فهو رب كل شي وخالق كل شي
من الات الحيوة والغشية الظلمة عنه لا انفسنا الى رب كل شي ورازق كل حي وبالله تعالى التوفيق
قوله فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها لانه جعل النحو اول من قال بهذه الكلمة اما باعتبار الاصل
المشبهة وانه لم يسبقه احد منهم ولا معنى قال الكرامية بحدوثها وذلك يستلزم امكانها بالضرورة
واما مطلقا من الفلاسفة وان كانوا يقولون بالحصر لذاته العلوم بقيد ما نعلم لم يقولوا ذلك في الصفات
بنفيهم اياها اصلا واما الكرامية فمعرفة ذلك واحد منهم ولم يقولوا بقدمها بل في قدمي بهم عندهم هي
اعراض العوالم واما النحو فهو ان اثبت امكانها اذ اتما لم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم كما
كانت تقوله الكرامية بل كما تقول الفلاسفة في العالم بل لم يسبقه احد الى هذه المقالة في الصفات
نعوذ بالله من زلة العالم وقد تبعه على هذه الزلة جماعة كالبيضاوي والسعد وغيرهم ممن

ثم قد

١٢٧

واجمل

سوفيته اصول الفلسفة في التمييز بين النوع الزماني والذاتي والواجب لذاته والواجب
لغيره ولم يتفطنوا ان القدرة مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى كانت ممكنة في حقه
ايضا لان تجويز ما هو التعقل بل هو تجويز للاخر ولو كان الفعل ممكنا لكان الجعل ممكنا لان التعجيز تجويزهما
محال وجاهدا وتجويز المحال محال وجاهدا وقال الشعري في شرح العقائد وقدماء الذات سوى
انه تعالى لما سيلة منزالة توحيد الواجب ومما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى
واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات وقد ذكر هذا
المعنى في المختصر الفاصير ايضا وذكر في شرح العقيدة عن الامام حميد الدين الضرير انهم
صرحوا بان واجب الوجود لذاته تعالى وصفاته وانهم استدلوا على كل ما هو قديم هو واجب
بذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون
محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شي اخر وانهم اعترضوا بان الصفات
لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ثم قال وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن محدث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الاحتياج الى الذات
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من التقسيم للقدم الى
حدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وقال في موضع اخر من ذلك الشرح
والاولى ان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا المراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي
ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس
كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم
بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يتوهم ان كلا واحد منها قائم بذاته متصف بصفات
الالهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشعرية الى نفي غيريتها ثم قال وتعجب من السعد رحمه الله تعالى كيف استعجب

الحدوث

القابل فكيف جعل تعدد الواجب لذاته منافيا للتوحيد وهل هذا الا اشتغال عن الاعتماد
على اصول الفلاسفة واصطلاحاتهم ولذا احتاج منهم السنة لعلمهم بان التوحيد هو اعتقاد
ان واجب الوجود الذي هو ذات قائم بنفسه موصوف بالالوهية واحد والذي ينافي التوحيد
انما هو اثبات الهة كثيرة لا اثبات اله واحد موصوف بصفات الكمال قال ابن حجر في كتاب
التوحيد من فتح الباري وقد تسمى المعتزلة انفسهم اهل العدل والتوحيد وعنوا بالتوحيد
ما اعتقدوه من نفي الصفات الالهية لاعتقادهم ان اثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله
بخلقه اشرك وهم في النفي موافقون للجهمية واما اهل السنة ففسروا التوحيد بنفي التشبيه
والتعطيل ومن ثم قال الجنيد فيما حكاه ابو القاسم القشيري التوحيد افراد القديم من المحدث
وقال ابو القاسم التيمي في كتاب الحجة التوحيد مصدر وحد يوحد ومعنى وحدت الله اعتقدته
منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه وقيل معنى وحدته علمته واحدا وقيل سلبت عنه
الكيفية والكمية فهو واحد في ذاته لا انقسام له وفي صفاته لا شبيه له وفي الوهيته وملكه
وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره وقال الاصبهاني في شرح الطوالع ولقائل ان يقول
اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها
غير الاخر وهم لا يقولون بالتغاير لا في الذات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة لا يعرفون بين الثبوت والوجود
ولا يقولون بوجود القدماء ولا صوار الخمسة قول ابي هاشم وهي حالة علة الوجودية
والحيية والعالمية والقادرية فجملة خمسة هي الالهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء
منها بيان ان كل ممكن حادث وان لا يدل على حدوث ما سوى الله تعالى الى **قوله** والاشنع من هذا
انما كان اشنع لان كون الذات فاعلة للصفات ان كان بالاختيار لزم ان تكون الصفات حادثة
لان اثر المختار لا يكون الا حادثا مع قيام الحوادث بالذات الالهية وهو قول الكرامية ولزم ايضا
في احتياج الذات الى صفات اخرى توجد بها هذه وهلم جرا وان كان بالايجاب فهو قول الفلاسفة
والقول بانه تعالى في كون الصانع موجبا لا مختارا الذي الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد
من حيث هو واحد فاعلا وقابلا ومن ثم منعوا اتصاف الباري بالصفات الحقيقية وتمسكوا
في امتناع كون الواحد فاعلا وقابلا بوجهين احدهما ان القبول اثر ولا يصدر الاثران من مؤثر واحد

ثانيهما

ثانيهما ان نسبة الفعل الى الفاعل بالوجوب ونسبة القبول الى القابل بالامكان وهما متنافيان
ورد الاول بان القبول ليس اثرا ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذ لو صح لما
جاز ان يكون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء ولكن قد اجيب باختلاف الجهة فان القابلية
للذات والفاعلية من جهة تاثيرها قلنا فليكن في الواحد كذلك ورد الثاني بانا لا نسلم ما ذكر
من الفرق بين القبول والامكان ولو سلمنا ان القبول بالامكان فانا نقول ان الامكان عام بمعنى
انه عدم امتناع الحصول وهو لا ينافي الوجوب وقد اعترض بان معناه انه لا يمتنع حصوله
ولا عدم حصوله وهو امكان خاص سلمنا انه الامكان العام لكن معناه مفهوم عام محتمل
للامكان الخاص فيمنع من تعيين الوجوب والجواب بعد تسليم ما ذكر انه يجوز ان يكون الشيء واجبا
لشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب له من حيث كونه قابلا له ثم ان المصنف نسب
للبعض التصريح بكون الذات قابلة وفاعلة ولم يصرح بذلك في العالم على ما رايت بل عبر بالايجاب
واثر عن العصري ما ذكر المصنف قال في المسالة الثانية عشر هذه النسب المخصوصة والا
ضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لا شك انها امور غير قائمة بانفسها بل ما لم توجد
ذات قائمة بنفسها لا تكون هذه العمومات صفات لها ثم قال اذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذوات
المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات فقال العصري تعليل هذه الوجوه المختلفة
بالذات الواحدة يستلزم تعدد الوجوه المختلفة فيه فيلزم التركيب في ذاته واذا كان ذات
واجب الوجود واحدة من كل وجه لزم ان تكون قابلة وفاعلة وهو محال ثم حاول الجواب عنه
بعد ذلك بانه اراد بالايجاب لا الاستلزام لا التاثير حتى قال لا يمكن التصريح بالامكان والافتقار
بعد هذا الكلام ولا قال وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب ولو صرح البعض بالفاعلية لما
امكن تاويلها بالاستلزام **قوله** لا مجرد نسب واضافات الخ قال العصري بعد تقرير كلام
البعض وذكر الاعتراض عليه وبالجملة فرد هذه الصفات الى مجرد النسب مع ان النسب لا ثبوت
لها في الخارج وانما هي اعتبارات عقلية على ما حققه المتكلمون ومنهم هو ايضا
تصريح منه بنفي الصفات والتحاق لمذهب الفلاسفة في رد الصفات كلها الى نسب واضافات
ولا يمكن رد ما ذكره للتوقف الذي عليه في امور ثابتة محققة ولا يمكن ردها الى الذات

كان الذات لو ثبتت لها خواص سوى هذه المعاني من صفات بواسطتها لشاركت هذه المعاني
في الحدوث والحقيقة ولما اشتركا فيه ولما خص الذات بحيث تستلزم ما اشتركا فيه ولا نعم الذات بحيث يلزم
ان يكون ذات الله علما قدرة ارادة حياة قائمة بنفسها وهو جمع بين نقيضين شرح ذكره في اخر كلامه
عن القطب انه قال وقد كان البعض يعتقد ان العلم يرجع الى انطباع صورة المعلوم ثم صار الى انه
مجرد نسبة وقد رد انه لم يخل عن ما ذكر ولا ثبت الوجب العلم بما هو كلي انتهى وقد جعل القطب
ما قاله اعني كون الذات فاعلة وقابلة للشيء وهذا القول الثاني وهو رد الصفات الى مجرد النسب
شنيعا ومن يفتش كلام البعض ان هذا الثاني يكون تلميحا بنفي الصفات وانتحالا للنسب
الفلاسفة وعلى هذا يكون اشنع مع ان البعض ايضا قد حاول الجواب عن ما ولا بانه اراد بما يجب
ما استلزام لا التاثير كما مر **قوله** يمنعون اطلاق الغيرية يعني ان اهل السنة يمنعون ان يقال في
الله تعالى انما عين الذات او غيرها بل هي هو ولا هي غيره اما العينية فممتنعة اطلاقا وا
عتقادا لان التباين بين الذات وبين الصفات قطعي ويستحيل الاتحاد وكذا فيما بين الصفات
انفسها واما الغيرية فهي وان كانت صحيحة في العقل وتعقل لكن يمنع اطلاقها فان الغيرين
في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تعارفهما والانفكاك بين الذات والصفات الازلية محال
والغيرية توهم الحدوث ومن العلماء من نفاها بحجة تعالى ولم يرد به شرع فلا يمنع اطلاقه وهذا
تعلم ان لا تناقض في قولهم ليست عينه ولا غيره لان نفي الغيرية بحسب الوجود وانما
نفي العينية بحسب الحقيقة وانما يلزم المحذور لو لم يتحد فلا يلزم التناقض لا الوارد
بنفي الغيرية انما تغاير اصلا في العموم بل هذا العموم لذلك لا بل غير مراد وقال التفتازاني
في شرح النسفية بل قلت هذا لا يدفع رفع النقيضين والحقيقة جمع بينهما لان نفي
الغيرية صريحا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بينهما وكذا
العكس لان المفهوم ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره ولا يعقل بينهما واسطة
قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر
اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم وحينئذ يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالكل مع الجزء والصفة مع الذات او بعض
الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد مع

العشرة

العشرة يستحيل بقاؤه بدونها والعشرة بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدونها
بل والصفة المعينة متصور فتكون غير الذات فلذا كذا ذكره المشايخ وفيه بحث لان اراد بالانفكاك ان
ما يعم الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود ما وليس
بينهما بدون ما حينئذ مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفات
انتهى كلامه وقال في شرح المقاصد الجمهور على ان الغيرية تناقض الهوهوية بمعنى ان الشيء مع الشيء
ان صدق انه هو فعينه وان لم يصدق فغيره ثم قال وما ذهب اليه من ان الجزء بالنسبة الى
الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين
ثم ذكر ان ما سلم الرازي واعتذر عما ذهب اليه المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد لا يكون
لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف
لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بانه لا غير بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية
كما هو الواجب في الحمل ثم ذكر بعده ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول
بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى بها ولو انتقص عن ذلك بنفي المغايرة بين
الصفات وكذا بين الصفة والذات قال والظاهر ان هذا لا يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد
القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة
لكنها متعددة متكثرة قطعا لان التعدد انما يقابل الوحدة ولهذا صرحوا بان الصفات
سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان موجودان وان لم يكونا غيرين وذكر
في شرح المقصد الخامس عن ما سلم ان ابطال معنى الغيرين مما اترك عليه قضية عقلية ولا
بد لالة قاطعة سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم نقطع بالمنع
من اطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ابدا او وعليك بما صدرنا
به من التحرير **قوله** وجوها مختلفة بالتعلق المقتضي للفظ المقتضي اسم فاعل والمقتضى هو
واجب الوجود تعالى وذلك ان واجب الوجود لما كان هو فاعل الصفات والصفات مختلفة لزم
لزم ان يكون فاعلها وجوه مختلفة هذا للوجه الذي اقتضى به العلم غير الوجه الذي اقتضى
به القدرة ونحوه ابدا فان قيل انما يلزم هذا على اصل الفلاسفة القائلين من ان الواحد لا يصدر

عنه كثير من حيث هو واحد ومن ثم جرد الى نفي الصفات ليلا يلزم التكثر في القديم
الواجب لذاته والكن يلزم انه لم ايرى هذا الراي كيف وهو من ابطل الاسنية التشبيه المطابع
المختار وهو واحد صدرت عنه المكونات الكثيرة بقدرته وحينيذ ما يلزم من التكثر في
الذات مع افتضا الصفات الكثيرة فلت متى جعل من امام الذات مقتضية الصفات بحمو
الجعل من اقتضا بلا اختيار و ان كانت حادثة ولزم التسلسل وانما يجعله ذاتيا وهو راى
الفلاسفة فهذا ان اراد اقتضا على حقيقته و ان يطلقه اراد مطاق من استلزام كما
اعتذر به الجمهور عنه والله تعلى اعلم **قوله** ولبعضوا على المسلمين هذا اي فلاسفة شلاع
و اما الفرسا فهم يصرحون بنفيه ولم يتخذ اشرا من قبي **قوله** ليس بجسم ولا جسماني المجماني
هو الفاني الجسم ونشد اه الله تعلى ليس بجسم ولا فان بجسم فيجب نسا عسم على تنزيهه تعلى
عن الجسمية والجسمانية ونطاقهم باثبات العلم له للابة في احكام عليه وكانهم انما اعتبروه
بما ذكي ما امرهم في مذهبهم من ان واجب الوجود يعلم ذاته اذ لا مادة له تحجبه وعلمه بذاته
علم بالاجسام الناشية عنه **قوله** وثبتنا على طريق الحق الجملة عطف على جملة انا نعوذ
بناء عطف انشا على اخبار لتوهم من انشا في ولهيت كان خبري ما انشا ويكن
ان يمنع كونها خبرية **قوله** ولن يتم الصادة في العادة هي جعل الله عواجز الزنديل
ومعناها هنا ان يقال لهم اذا ادعيتم ان العدم لا يثبت لا الشي موضوف واجد انه لا يتصف بالعدم
من الذات ولا وجود لغيرها وهذا الوجود عالم بعد انشئه للناس على نفي الصفات بنفيب ور
نسلم ذلك وهذا الظاهر **قوله** جا زيلوا من اشتراك بتعيين احد معانيه لينفى المراد وازيلوا
اللفظ الى مشترك من الكلام واتوا بلفظ بين **قوله** هذا الشبهة في جمع المذكورة في التنزول نه
لو وجدت الصفات للزم التكثر في واجب الوجود **قوله** وايضا اذ كنت القصري لي لطف
كقت من ولى أن يكون مبنيا للمجهول ثم فاعله بتشديد العين ليناسب قوله بقرينة ثم اولى بالتكثير
وقوله اذ لم يكن تكميهم ثم كما هر العبارة ان هذا وجه اخر من الاشتراك بصدر عن المعتزلة
الزاما للاهل السنة كانهم يقولون لو وجدت الصفات لزم تعدد القدماء والتالي باطل وايضا انتم
معشر الاشعرية واتفقتم على تكفير النصارى وهذا ابدا من ان اثبتوا ثلاثة من القدماء
فيلزمكم اذ اثبتم سبعة او ثمانية ان تحتمو بكفركم من باب اولى فاجاب الخصم على الوجه من ولى

بقول والجواب منع الملازمة في واجاب عن الثاني بقوله واما قولهم كفرت النصرى في فيما سياتي يحتمل
أن يكون هذا الكلام تقوية للوجه المذكور وتوكيدا للاعتراض ولا كن ما يظنه من الجنين من اتيان
بلفظ ايضا عن عجمته وعبارة السعد احسن فانه في شرح المقاصد عقب ذكر الوجه الاخير
استدل بما الشبهة ما نصه الرابع يعني من الوجوه وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المتكلمين
انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى فيلزم خلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة
وغير ما من الكمالات وهو ما عنه بالنقص وهو بالاختيار او بشرايطه حادثة ثم برايته نفسا
والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد
كفرت النصرى بزيادة قديم فكيف بالستة او الثمانية انتهى **قوله** والشيء لا يتقوم بنقيضه في ظاهر العبارة
أن الموجود لو تقوم بالعدم لكان قد تقوم بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس نقيض العدم
لا بل لو تقوم بالعدم لتقوم بنقيض ما يتصف به ويمكن ان يحمل الكلام على ما فيه من المسامحة
قوله لا يكون له وصفا ثابتا اي في الذهن او في الخارج على ما مر من الخلاف في ثبوت الحال وا
لوجود الذهني **قوله** الذي تقومت الماهية به هذا وصف كاشف لقوله اي اذ لا يكون الا الذي
ما تتقوم به الماهية ويحتمل أن يريد اخراج النوع على القول بانه ذاتي اذ هو مجموع الماهية
ما تتقوم به **قوله** واحترز به عن غيره اي بقوله الغير احترز اذ الذاتي اعم اذ لا يقع به اعتبار
وهذا رسم للاخص واستغني عن ذكر الغير من اول في ما خص وهو ان يكون ثابتا كالراتي
يستلزم الثابت **قوله** بمعنى عدم بمنزلة المحال الخ اشارة الى ان ما استحالة المذكورة ليست
على بابها اذ لا ينبغي أن استبعاد ما لادني لا يستلزم استحالته ما على بابها غايته أن يكون اشهر
استبعاد اذ البعد ولا استبعاد ما يتفاوت ويقبل الشدة والضعف وفي عطفه من استحالة
على ما استبعاد مناقشة ظاهرة **قوله** والذي يقتضي منه عموم الفظ الخ في منه الظاهر أنه
عايد على ما اعطا ويظهر في وجه اذ علم الشيخ ليس من العطا حتى يحتمل منه على الظهر
التساهل والتهكم والتمليح ويقرب منه قول الشاعر

وكنا نرى ان لا نسا بنجعون بما ضجعوا ⁕ واكثر ما يعطونه النظر الشزر

ويحتمل ان يعود على مقدر وهو بلان كانا اذا قلنا فلان لا ينبغي الى التعظيم بجلا عن أن يعطيه
بمعناه انتفى العطا بالكلية عن فلان والذي يعنى منه اي من فلان علم الشيخ ومن ابتدا الغاية

مساويا
اي بل نقيضه اللاموجود وليس أيضا العدم اخص والنقيض بل الاخص المساوي له معروف بنا على القول بالواسطة او اخص بنا على القول بالواسطة بين الموجود والعدم فالمراد لا تتقوم بنقيض ما يتصف به لا بنقيضه على ان العدم ليس نقيض الموجود بل اخص منه او مساوله هذا انتهى من خط الشيخ للاكاتبه ويدفع المسامحة بان المراد في النقيض المنافي كاتبه

اي في خصوص المثال واما في غير تكون في بعض المثل على بابها كقول لو امتنع الشريك في الله عز وجل لوجبت وجوه من الموصوفين لو كاتبه

لعل وجه المناقشة ان الاستبعاد لا يستلزم الاستحالة وعطفه عليه المقتضي ظاهره انه تفسير له ومشروط هو به غير تفسير لكن الانسب التعبير بالابعاد فيقول في عطفه في ومن تتدفع بان الاقصر فيه بلوازم الاستحالة في كلام الشيخ وانها مرادفة للاستبعاد الشامل لما لا يعرض فيه المحال عادة او عقلا وليس من الان الاقتصار على قوله بمعنى عدم بمنزلة المحال الى قوله فهو اذ في بعض المواد يكون في غير المحال حقيقة لانتفى منزلته الكلي الا انه يقال الاقتصار لخصوص التمثيل المذكور لكن فعل بيان معنى التي كيف ينبو عنه ملبية اهل العربية

تتضمن يعني معنى الحصول او الكونية ويحتمل ان يعود الضمير على الانتفاء المفهوم من التنفي
وهذا الاحتمال اقرب الى فهم المثال ولهذا اذا قلنا لا يتخطى الى العفيف فضلا عن ان يعطيه لا يهم انه
يقال فضل التخطي عن الاعطاء لا افضل عدم التخطي عن الاعطاء اذ لم يقع اعطاء اصلا وانما
نقول فضل عدم التخطي عن عدم الاعطاء بمعنى انه لا يقع منه اعطاء بالكلية لا يتمايه
في مراتب البخل والذي يقول لم من البخل هو انه لا يتخطى اصلا وقد فعله وذلك اشارة الى انه تشتمل
مراتب البخل حتى انه لا يسمح بشيء ولو بالتخطي بالضمير في فضل الفعل العامل فيه فضلا يعود على
عدم والمصدر المجرور بعن وهو الاعطاء على حذف مضاف اي فضلا عن عدم اعطايه واعلم
ان عود الضمير على الانتفاء فيه اولى من كلام الخطيب لا بد ان يعتبر فيه الانتفاء من حيث هو
لا انتفاء الاعطاء اذ لا يكون عدم التخطي منه الا على تسامح في ان يجعل التخطي من الاعطاء كما مر في
الوجه الاول بتامل **قوله** الا حسن انه لا محل لمثل الجملة الا اذا كان اعتراضا لا استئنافا في
اوكد واحيد لرجوعه في نحو هذا الكلام الى اضافة ابن هشام على الترعي كانه يقول لم يقع من
شان التخطي الى العفيف معجبته فلان لا يقع الاعطاء اولى واحرا على ان الاشتراك
ايضا مفهوم من الاشارة من جعل ما حرا الا الذي الاستئناف لما فيه من تقدير السوال والجواب
اقوا واصرح في الاشتراك وذلك ابلغ كما تقرر في علم البلاغة **قوله** يعني تجاوزا الى انه يقع
منه اعطاء متجاوزا من عدم الاعطاء الى عدم التخطي ويكون التجاوز هنا اما حال بمعنى
متجاوزا او مصدر لفعل مقدر والجملة اما حالية او لا على ما ذكر في الوجه الاول **قوله** وان
المستبعد في المثالين يحتمل انه هذا اذكر تتمة لهذا الاحتمال الثاني وان الخطا فيه انما هو
في جعل فضلا بمعنى تجاوزا واما يكون مدخول النفي هو المستبعد فهو وهو الوجه
الاول ويحتمل ان يريد بالاستبعاد هنا الاستحالة المذكورة في الوجه الاول بمعنى ان
ما بعد عن في الوجه الثاني هو الذي عده مستحيلا وفي هذا الوجه مدخول النفي هو الذي
عده مستحيلا ويكون الخطا فيه من جهة جعل فضلا بمعنى تجاوزا وعدم النظر مثلا
مستحيلا ولا يخفى عليك انه لا محذور في جعل فضلا بمعنى تجاوزا على ما مر من تقريره ولا في
ما في استبعاد التخطي مثلا وعده مستحيلا بعدم ارادة المبالغة بمعنى انه يستبعد منه
التخطي الى العفيف غاية فضلا عن ان يقع منه اعطاء له بل هذا الوجه على الوجه الاول

يجوم

اي عكس ما قبل فيها

يجوم وحرف لا يدل على ما قرر المصنف اي لا جرعوا الخطا غير بينه هذا ما ذكر المصنف واعلم
ان النحويين تكلموا على هذا التركيب وانشدوا على استعماله قول الشاعر •
• فلما يبقى على هذا القلق • صخرة صما فضلا عن رمق • **قوله**
ذلما النفي اي لا يبقى واعربوا فضلا بوجهين محكيين عن ابي علي احدهما ان يكون مصدرا
لفعل محذوف وذلك الفعل نعت لنكرة والثاني ان يكون حالا من معمول الفعل المحذوف واذا
قيل فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار فالتقدير على الاول لا يملك درهما يفضل فضلا عن دينار
والفعل صفة لدرهما قال جمال الدين بن هشام ولا يتعين بل يجوز ان يكون حالا كما جاز في
فضلا ان يكون حالا لا نعتا نعت النكرة كيف كان ان فيها من مجيء الحال منها وعلى الثاني فصاحب
الحال يحتمل وجهين احدهما ان يكون ضمير المصدر محذوفا اي لا يملكه اي لا يملك الملك كما قالوا في
سار راسريعا ان التقدير ساره اي السير والثاني ان يكون حالا من درهما لانه في
سياق النفي واما معنى هذا التركيب فواضح في ظاهره وهو انه لا يملك دينارا ولا درهما وان
عدم ملكيته للدينار اولى من عدم ملكيته للدرهم وكانه قيل لا يملك درهما فكيف بان يملك
دينارا وان في تنزيل الكلام المذكور عليه بعض الصعوبة وقد خرج ابو حيان وغيره
على انه من باب • على لا حب لا يهتدى بمناره • اي لا يملك درهما يفضل عن دينار له واذا انتفى ملك
الدرهم كان انتفاء الدينار اولى ورده ابن هشام بما يطول ذكره قال والذي يظهر لي في توجيه
هذا الكلام ان يقال انه في الاصل جملتان مستقلتان ولكن الجملة الثانية دخلها حذف
كثير وتغيير حصل الاشكال بسببه وتوجيهه ان يكون هذا الكلام في اللفظ جوابا لمستفهم
قال ايملك فلان درهما دينارا او رد اعلى مخبر قال فلان يملك دينارا فقيل في الجواب فلان لا يملك
درهما ثم استونف كلام اخر ولك في تقديره وجهان احدهما ان تقدر راخبرتك بهذا زيادة عن
الاخبار عن دينار استحضرت عنه وزيادة عن دينار اخبرت بملكه لانك حذفت جملة اخبرتك
بهذا وبقي معموله وهو فضلا لتقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان فضلا عن انتفاء
الدينار عنه لان العفيف انما ينفى عنه في العادة ملكه الاشياء الحقيرة لا ملكه المراد الكثيرة
فرفع نفي ملك الدرهم عنه في الوجود فضلا عن وقوع نفي الدينار اي اكثر منه وفضلا على
التقدير الاول حال وعلى الثاني مصدر ومعنا الوجهان السابقان ابو الحفصا قال ولعل من لم يستأنس

قبلي بين ... ذلك ... للنفي ... مستبعد ... ضروري ان النفي بلا بكلمة ... بل نحوه ... لا يلزم ... استبعاد ... في تنطع ... علي ترتيب النفي ... الغيرات

نعـ اعرابه فضلا

الاحسن الصو... بـ لا يبتدى ... في مبتدى وهو المراد ... وهو الساد ... ليس المراد ... الاجب والمقيد ... بتامله

١٤٤

بتجويزات العرب في كلامها يقدح فيما ذكرناه بكثرة الحذف والتقدير وهو كما قيل
إذا لم تكن الا الاسنة مركبا فلا راي للمحتاج الا ركوبها **قوله**
بل التثليث الذي ثلاثة كما قال الله تعالى في رواية بغير من العجيبين على ان الثلاثة هو الله
تعالى والمسيح ومريم فلذا قال اخرى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة اي ثالث ثلاثة
من الالهة والمعنى انهم قالوا ان الله احد ثلاثة الهة هو والمسيح ومريم بنت عمران والمعنى
مشتركة فيه ساووا بالثلاثة فكفروا ابدا ولذا قال المهدوي في تفسير لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلاثة هو قول فرق النصارى كلها لانهم يقولون الاب والابن وروح القدس اله
واحد ولا يقولون ثلاثة الهة وذلك لازم لمعنى انهم يقولون الاب اله والابن اله وروح
القدس اله اه وهو مراد من لم يذكره التكلفه ومثله ذكر ابن حجر الهيتمي على قول البوصيري
رحمه الله تعالى ليت شعري ذكر الثالثة والواحد حد نقص في عدكم او نماء **وانهم**
تارة يقولون ثلاثة الاب والابن وروح القدس وتارة يقولون واحد فتناقض كلامهم وذكر
ان فرق النصارى ثلاثة نسطورية ويعقوبية وملكية ولكل فرقة اعتقاد معروف وقد
اشار الناظم يعني البوصيري للبحث مع الكل والرد عليهم واكثر الكلام مع القائلين بالتثليث
لانهم الاكثر والاشهر كفرا ولذلك ومن ثم خصوا بالذكر في قوله عز من قائل لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة الخ وقد ذكرنا ابيات البوصيري قبل **قوله** ولا يصلح حذف الفائدة يحتمل ان تكون
ما في الجملة لمن لا ماهية له مع الالوهية كما عند هذا القائل على ما ذهب اليه ابو هاشم
وقيل من ان الالوهية توجب له تعالى احوالا خمسة وعليه الجمهور والامام رحمه الله تعالى القول
بتعدد القدماء وعلى كل حال فهذا القول باطل لاستحالة ان يكون القديم موجبا لشيء
الثالثة عشر ومقطلنا عنده **قوله** كما يسال بها ويراد تمييزان الحقيقة ما وان كان ما طلب
به ان لا يسال بها عن تمام الماهية فهو يخرج عن ذلك الا ما ويسال بها عما يميز الحقيقة
وان كان خاصة وهذا اعلى الجواب وقع بحسب السؤال ويلزم ان يكون اعرض عن السؤال
اشعارا بانه ما كان ينبغي له ان يسال عن الحقيقة اذ هي لا تدرك ولا جاء بما يدل عليه تعالى
من دلائل الصنعة اشارة الى انه الذي ينبغي ان يقع السؤال عنه على طريق اسلوب الحكيم
وهو تلقي السائل بغير ما يترقب والمخاطب بغير ما يتطلب تنزيل سؤاله منزلة غيره

تنبيها

تنبيها على انه الاولى بحاله فان المقدسي في مجالس الانوار بعد كلام طويل ما نقله ويجوز
ان تعرف من هو ولا يجوز ان تعرف ما هو كان من هو سؤال عن اسمائه وصفاته وما هو سؤال عنه
اهل الا يجوز السؤال الا على الصفات والاسماء قال ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله
وسؤال الله الرمز فيهم في سؤال فرعون لعنه الله لموسى عليه السلام فقال موسى اني
رسول من رب العالمين فسال اللعين فرعون وما رب العالمين فقال موسى رب السماوات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين قال وهذا الجواب فيما جواب الهول لانه عدل عن مطابقة السؤال
كان فرعون سال عن ماهية الله تعالى وموسى اجاب عن قدرته وصفاته في خلقه والسؤال
وسال عما لا يليق ولا يجوز ان يعدل عن سؤاله فقال وقد سئل يحيى بن معاذ الرازي رضي الله
عنه فقيل له اخبرنا عن الله فقال اله واحد فقيل كيف هو فقال الله قادر فقيل اين هو
قال هو بالمرصاد فقال السائل لم اسالك عن هذا فقال ما كان غير هذا فهو من صفات المخلوق
فاما صفته فالتي اخبرتك عنه انتهى واعلم ان هذا كله على تقدير حذف المضاف في ما يستقيم
ليطابق الجواب السؤال الحسن الطباق ولو لم يجعل الخبر هو الحذف فلا يتجه ما اشتهر
كان لا يشاد الى ان الشرب والارض لا يكون ماهية الواحد بل من حيث ذاته ضرورة ان الموضوع
هو الذات لا الوصف المعنوي في الحقيقة ان تقول ان المنبه ينبه على ما تقرر في علم المنطق
قوله ان الخصوص الباري تعالى بحقيقة حذا على انه ثابت في نفس الامر ليكون مجهولا او
معلوما والتحقيق ان لا ثبوت للاخص في حق الباري تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة
صحة التركيب في ذاته تعالى والتركيب باطل اذ لا تركيب في صانع العالم لما ثبت في الشارة
الا بين المحتاجات الى الفصول المميزة واما في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فصل جنس
لاستحالة مشاركته لغيره في الذات والا لصار وجوده لاستحالة التركيب على ان هذا لو ثبت
لم يعم الخصوص وجوب التركيب من كثير من الفلاسفة حتى قالوا ان واجب الوجود لذاته
هو الوجود الخاص المستغني عن المحل والفاعل الباطني بوجود الاخر بالحقيقة وذهب
بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة الى انه الوجود المطلق وان غيره تعالى لا يتصف بالوجود
اصلا حتى انا اذا قلنا الانسان موجود فمعناه ان له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى وكلا المذهبين
باطل على ما قرر في المطولات والحق انه تبارك وتعالى ذات غير صفة ويجب له الغنى المطلق

ويستحيل عليه التركيب والعجز عن درك ادراكه والنشر للمال الحق سمع شيخ حديث من
عرف نفسه عرف ربه • فمن لم يفهم عني ما اقول • فحج القول من شرح يقول
ثم سر غامض من دونه • ضربت والله اعناق الفحول • أنت لا تعرف اياك ولا
تدر من انت ولا كيف الوصول • لا ولا تدري صفات ركبت • فيك حارت في خفاياها العقول
اين منك الروح في جوهرها • هل تراها فترى كيف تجول • هذه الانفاس هل تحصرها
لا ولا تدري متى عنك تزول • اين منك العقل والفهم اذا • غلب النوم فقل لي يا جهول
اين منك العقل في قالبه • وهي فيك الحق اصغا نعول • اين نور الشمس لا أن تراه
غيبه ايلا وجانت للامل • لم يكن يدري عن الحق في الحرا • لا نسانا الوجد انوار الافول
انت اكل الخبز ما تعرفه • كيف يجري منك ام كيف يزول • فاذا كانت طوايا التي
بين جنبيك كذا عنك تقول • كيف تدري من على العرش استوى • لا تقل كيف استوى كيف النزول
كيف تحكي ام تراكيف شوى • فلعمري ليس ذا الا فضول • هو لا كيف ولا اين له •
وهو رب الكيف والكيف يحول • هو فوق الفوق لا فوق له • وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتا وصفات وتسا • وتعلى قدره عما اقول • وتقدم كلامه في صدر الكتاب
قوله وعدوا من القولين لا نسب التشعد القول بعدم حصول العلم بحقيقته الله تعالى
لكثير من المحققين ونسب القول الاخر لجمهور المتكلمين وعبارته في شرح المقاصد اختلفوا
في العلم بحقيقته الله تعالى للبشر اي معرفته ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من
المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القايلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة الى
وقد ظهر من كلام السعد ان الخلاف عند المتكلمين انما هو في الوقوع لا في الجواز وعدم الجواز
انما هو عند الفلاسفة وهذا هو ظاهر كلام المصنف **قوله** لا ان كان اراد على وجه
هو ان يريد بالامكان ما هو اخص من الرؤية وفيه بحث لان الكلام في الحقيقة والحقيقة
لا تدرك بالبصر بحال اللهم الا ان يقال معنى احاطة البصر بالمرئي لزم من ذلك ان يدرك العقل
حقيقته وفيه نظر **قوله** معلوم من الدين ضرورة لا اثم لا احتجاج بنحو هذا الدين النزاع
في الوقوع وان لا وقوع واما الوكان في الجواز وعدمه فلا **قوله** جزئي حقيقي اي وليس باطبع
فلم كان الجزئي الا ظاهر الذي ليس بحقيقي لا يمنع من وقوع الشركة كالانسان والحيوان

قوله ووجه نظمه في انتاج يكفي بالنظم الاول لان الصغرى فيه موجبة والكبرى كلية ولا ينتج
با لخبر المصنف صغراه سالبة لان الفعل ولا الموجبة تستلزم السالبة المحصلة وجعل
السالبة كلية لان الفعل ولا المذكورة كذلك **قوله** واعترض عليه بانه لا نزاع في هذا الا
اعتراض يتجه ان كان النزاع في ادراك الحقيقة العقلية واما ان كان نزاعا في ادراك العيني
فكلام الشيخ لا يرد عليه اعتراض من حاذ الوجه وقد نبه سعد الدين على هذا المعنى حيث
ذكر استبلادي البعض انما يقين فذكر اعتراض البصري لا تقى ولا يرد على الوجهين انما
بالتسليم انه معلوم لكل احد من البشر ما ذكر ثم من اين لكم الاحاطة بما عرفه البشر ومعلوماته
ثم قال نعم يتجه ان يقال الكلام في حقيقته الواجب تابع لهويته ولذا نرى القايلين بامتناع
المعلومية يجعلون امتناع الاكتساب بالحد والرسم مبنيا على ان لا تركيب فيه وان الرسم
لا يفيد الحقيقة لا على ان يختص لا يعرف بالحد والرسم والقايلون بحصول المعلومية يقولون
لا حقيقته سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى
غير ذلك من الصفات حتى احتج انه لا مخفية من الحق لا يقال لو انا نعلم ذاته لكان يعلم هو
ذاته من غير تفاوت انتهى **قلت** فلا بد ان يقول ان كان كلام الشيخ في ادراك الهوية والعين فلا
معنى لاعتراض البصري ومثله اتحاد الحيوان لعلمها ذاتية اذ لا يلزم من ادراكها وكونها
ذاتية ادراك الهوية وان كان كلام الشيخ في الحقيقة فلا معنى لا ستدلاله وقوله حقيقته
لا بد مانعة من وقوع الشركة وذلك ان حقيقته لا بد انما تمنع الشركة وانما الذي يمنع الشركة
هويته وحينئذ لا بد من تبيين موضوع الكلام وتحرير محل النزاع **قوله** ولا يسال به عنه
اي لا يسال بلفظه الكيف عنه تعالى فلا يقال الكيف هو قال الراغب وانما يسال به اي بكيف عما يصح
ان يقال فيه شبيه وغير شبيه ولهذا لا يصح ان يقال في الله كيف قال وما اخبر الله به
بلفظة كيف عن نفسه فهو استخبار على طريق التنبيه للمخاطب في التوبيخ وقد انكر ما في كيف
تكفرون بالله كيف يهدي الله قوما **قوله** وانما حملة على الاطلاق يريد ان ما علم انما اطلق
الكيفية في صفات الباري لصحتها في المعنى جريا على ما عرف به الفلاسفة الكيفية ومن ثم
كانت المناقشة فيه لفظية بمعنى ان الكيفية تمنع الاطلاق لما فيها من الايهام ولا تمنع
اعتقاد ما لو اريد بالكيفية التشكل والتحيز ونحو ذلك مما يطلق عليه التكيفات في العرف

عند ابنيع في حق ابارية لعبطا واعتقاد الدين لم يقصر له املوه ابا غيم ان هذا لان الحق على
ما هو به الصنف الكيفية حيث اخذ الصعة جنسا لانه المحرر في عند الحكماء
ان الكيف هو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره لان الكيف
عندهم احد اجناس الاعراض العالية التسعة وهي كلما يوخذ العرض جنسا هي
تعريفها نيابة عن العرض العام عن الجنس واما اكان الكيف من الاعراض التي في حق الباري
تعالى لعبطا ولا معنى **قوله** لا تشتمل على نسبة ولا قسمة اي لا احتياز بالغير الا ول من التشبيهات
كالتي والاين والملك ونحوها وبالثاني من الكم وقد تقدم شرح المقولات العشر فليراجع **قوله**
وهي عند الاشعرية اي الصفات من حيث هي ولذا قسمها الى حقيقة ذوات اضافات وهي
العلم والى احكام لها وهي المعنوية وكون العالم ثم ذات اضافة بناء على ان التعلق اظهر هي
لما موجبه التعلق وهذا التغليب اذ من الصفات ما يستلزمه تعلق **قوله** وقد رد هذا الى الاضافات
ابو الحسين اي جعلها اضافة حقيقية بمعنى ان العلم مثلا هو مجرد نسبة بين العالم و ا
المعلوم ولا علم ان اراد بها اضافة التعلق كرها في جانب الصفات معنى التعلق والمناقشة
معه لفظية اذ لا اضافة لمفهوم عارض له اطلاقه وان اراد ذلك الذي اراده ابو الحسين
والمناقشة معه حينئذ معنوية اذ هو مذهب الفلاسفة وهو ينفع لفظا ومعنى خ
لا اضافة لا وجود لها فهو تعطيل فان قيل لا اضافات عند الحكيم وجودية فلا يلزم
التعطيل قلنا المراد ان من جعلها من المتكلمين اضافية يلزمه التعطيل اذ لا وجود لها
اضافة عند المتكلم فاشبه الحكيم في التعطيل لا في جعلها اضافية اذ لا يقول الحكيم با
الصفات اصلا **قوله** ثم الاعتراض الجلي اي كانه سماه جليا بالنسبة الى الاعتراض السابق
البعيد لان الجواب الذي به ولا ممن ايضا منع لاحدى مقدمات الدليل وهي انقاله العلوم
عند الحنبلي هو مداركه دون غيره **قوله** واحكام الجواب الاول ان يكون بكسر الهمزة بمعنى
الاتقان عطفا على تصحيح **قوله** يخلق علوم لم تجر العادة اي في بعض النسخ بالنون و
عطفا على قوله يخلق علوم المذكور قبلها وفي اكثرها بدون الواو وكانه بدل منه او متعلق
بالنعام وهو اولى **قوله** لا اكمه نظير للمحق ولد اعمى والاعمى مطلقا والمناسب هو الاول **قوله**
والمعنى هو انه يجب او تضر الطي ن معنى ارضى **قوله** و الثنية من لدنا علما التبلاة

وعلمناه من لدنا علما وقد وقع عند العصيرة على الصواب **قوله** ومتعلق السؤال المامور
به مكلف الي العجم حقه كطلب ما لا يعلم من الله تعالى واعلم ان ظاهر كلام سعد الدين كما مر ان
الخلاف الذي بين المتكلمين في هذه المسئلة هو في الوقوع وان لا وقوع كالجائز وهو الذي
يظهر من كلام الشيخ فيما مر من انه لما يكن هو عن العصيرة اعترض عليه الجزم بانكار الوقوع
وانه لا دليل عليه ويكون حاصل ما صار اليه العصيرة في هذه المسئلة الوقف بمعنى انه لا ندري
هل وقع لاحد العلم بالحقيقة ام لا وهذا الوقف هو الذي نسبه الشيخ زروق في شرح
عقيدة الغزالي للعصيرة وهو ظاهر من كلامه ولا انه يظهر من قوله لا وبل لم يجزم العقل
باستحالته مثل ذلك في القلب الى قوله فالحق انه لا يجزم بجواز ذلك ولا استحالته ان الكلام
في الجواز ولا امتناع العقليين ولا يلائم ما ذكرناه اولا الا بتكلف ان يقال ان ذلك الكلام ذكره
تبرعا وتوطئة لما يرد بعده من انه لا يجوز ان يخلق الله تعالى ذلك في احد لنا انه لم
يخلقه لاحد من خلقه فلا نجزم بنفي الوقوع كما جزم الشيخ بل نتوقف فان قلت استدل
العصيرة بعدم ادراك الخضر عليه السلام من العلم ما يعيبه اذ لا يلزم ان ذلك هو عصل
الحقيقة الصحيحة وقوله ايضا متعلق السؤال مجمل ان اراد به ما استقر كالعلم على الوقوع
بدلا معارضا لا يقتضيه وان اراد ما استقره الى الكلام فلا يجزم بنفيه قلت مراده
من الكلام كله لا يشتمل على ان الوجدان لا ينتج الحظر في هذا الفعل وانما ينبغي
لنا ان نحكم على ظاهر الحديث بما تخبر به لا نفسنا اذ لا يبلغنا ان نبينا صلى الله عليه وسلم
وغيره من الصديقين لا يخص فذا وقد علمنا ان تطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه
لا شيء وراء ما علمنا نحن وهذا واضح وقد بين هذا المعنى بقوله وان كان ذلك يرجع الى
الوجدان ومحض المستعلي بالنسبة اليه على انه اذا امر النبي بسؤال امر ممكن فهو يقال قطعا
واذا اشال معه يجاب **قوله** النفي والاثبات لا يجتمعان اي تصور النفي والا ثبات وتصور
الاجتماع وعدمه الا النسبة الواقعة في القضية اذ هذا التصديق لا تصور ومن ثم زاد
العصيرة عقب هذا الكلام ما نصه فلا بد من تصور معقول النفي والاثبات **قوله** بنا
على رايه في التصورات لمذهب الفخر ان شيئا من التصورات لا يكون مكتسبا وانما ندركها
بالوجدان او بضرورة العقل وانظر انسب لاالذ ومازيد به عليه في شرح العالم وفي شرح جمل

الغرض في هذه وغيرها وقد لخصناه في حواشي المختصر تنبيه اعلم ان هذا البحث
اعني الخلاف في العلم بالحقيقة قال سعد الدين رحمه الله يعني المتكلمين مسئلة الماهية ونسب
القول بها الى ضرار حيث قال ان لله ماهية لا يعلمها الا هو ولم يرد في عليها وقد
الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك الماهية والخاصية قال وحكي
ذلك عن ابي حنيفة انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وقد يقال الماهية عبارة عن
المجانسة حيث يقال ما هو اي من اي جنس هو من اجناس الاشياء والله منزه عن الجنس عاب
على جنس مماثلة لجنسه وليس تحته من الانواع والامر فيما القول به تشبيه ويحمل بعض
بانه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل او بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بمشاهدة
هو يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس هنا الا شيء هو الماهية ليلزم التشبيه
قال وكذا اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية كما قال الغزالي الخاصية
غير معلومة لنا الآن وهل نعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه الثاني
احتج الفلاسفة على امتناع العلم بحقيقته تبارك وتعالى بوجهين احدهما ان العلم ارتسام
صورة المعلوم في النفس بان تحصل في النفس ماهية ذات المعلوم الكلية بعد حذف
المشخصات والله تبارك وتعالى يستحيل عليه هذا لا يتعلم والا لزم ان تكون له ماهية
معروضة للتشخص وهو محال وايضا لو كان يرتسم في النفس لكان مطابقا لتلك الصورة
يعلم وذلك ينافي التوحيد ورد بانا نمنع ان العلم هو الارتسام ولو سلمناه في الشاهد
فلا نسلم انه كذلك في حق الواجب تعالى واما ليس في تعدد الصورة الا خروية من الواجب
ما يخل بالتوحيد وانما المنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب خارجا ثانيهما ان تصور
الشيء اما بالضرورة وهو منتف في الواجب اتفاقا واما بالحد وهو انما يتركب من جنس
وفصل وما يوجد في حقه تبارك وتعالى ورد بانا نمنع انحصار طرق التصور فيما ذكر بل قد يحصل
بالالهام او يخلق الله تعالى علما ضروريا بالمكتسبات ولو سلم فلا نسلم انه لا يستلزم
ادراك الحقيقة لانه قد يعني ايضا وهذا يكفي في الجواز **قوله** ثم الايجاب للخص في الا
التماثل ممتنع انه يريد ان كون الاشتراك في الاخص موجبا للاشتراك في الاعم جيد الا ان التماثل
حيث يقال التماثل هما المشتركان في الاخص واشتراكهما في الاخص موجب لاشتراكهما في الاعم

تعالى والتقريب واما الرسم والتعبير بعينه

ممنوع

١٤٥

ممنوع اذ لو كان الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم لزم من انتفائه انتفاء الاشتراك في
في الاعم لوجوب اطراد العلة وانعكاسه والتالي باطل فالمقدم مثله كما قرر التحقيق
والجواب ان الاخص متعلق به الاستقراء نعم الايجاب كان توجيهه غير محض او على ما يجوزه
بعضهم من تعليل الاستقراء بعد القدرة موجبا ولا ينبغي ان يجعل كل الضعف بحسبها حتى
المعتبر الاستنباط عنه ويحتمل انه متعلق بمقدر اي ثم جعل الايجاب للاخص وغير هذا وجيه
ايضا لما ان المصدر مخرج مزعوم ان ثابت على كل حال من تقدير ثانيا كانه يقول ثم الايجاب او جعل
الايجاب للاشتراك في الاخص اذ الاخص نفسه ليس هو الموجب بل الاشتراك فيه كما مر
ففي العبارة تجوز وقد استدل على امتناع المذكور ايضا بان الاشتراك امر اعتباري لا يكون
علة ولا معلولا وفيه ذلك بحث وبان الاشتراك في الاعم واجب عند الاشتراك في الاخص
والواجب عندهم لا يعلل وهذا ايضا فيه لا يسلمونه في الواجب العقلي فان قيل تعليل
الاشتراك في الاعم مستلزم تعليل الاعم في ثبوته لكل من الفرعين المشتركين والله اعلى
ما يعلل بالضرورة مجرد كاف في ابطال ما ذكره قلنا لا يستلزم لاستلزام تعليل الاشتراك
لتعليل المشترك لجواز ان يتبع الاشتراك ويعلل به اي يختص في الانواع وانه لم يكن اعم
جنسيته العقلي على ان عدم معلوليته انما يثبت في امر مشترك في الانواع انية بعد ذكر ان
الواجب في مختصر الاصلي انه اي وقال انه يجب بانه غير معلل وقرر العضد رحمه الله
الدين في حواشيه عليه انه يتصل بما لا يصح عليه المتطفيون من ان حمل الاجناس العالية على
الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن
سينا بان الجسمية للانسان معللة بالحيوانية او لا بل قد يقال ما ذكر عن المتطفيين راجع الى
معنى التلازم العقلي كما يقال ان الوسط في البرهان علة لثبوت الاكبر للاصغر فيستلزم في
العقل ويكون سببا في جميعه والظاهر ان يقول ما ذكره المحققون ايضا من التعليل الظاهر انهم
لا يريدون به ان العلة تقتضي معلولها الثبوت اذ لا يحتاج من مذهبهم الايجاب انه انما للشيء
ولا يبقى بعد هذا الا التلازم العقلي ولا نزاع بينهم في هذا المقام تامل **قوله** مما المشتركان
في الاخص هذه العبارة لا مراعاة عليها بل على قولهم اشتركا في الاخص علة اشتراكهما
في الاعم **قوله** اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم اي في اللازم غير المعلوم اعني المساوات

ولو كان معلوم المساوات للزم من وجوده وجود الملزوم تتميم ما ثبت لما **قال** هاذه ا
الخ ومادة كل من الصفات الثبوتية وهي سبعة معان وسبعة معنوية وقد تقدم الانواع في
القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية وانما هي من المعانية ام لا انتهى ما تقدم
من القدم ايضا مبني على وجه العلم خلافا للمعتزلة وعلى وجه الكلام خلافا لعبد الله
ابن سعيد على ما سيجي وعلى زيادة الكرم والرضى والحب على صفة الارادة خلافا له ايضا
وعلى عدم زيادة صفة ترجع للاستغناء عن المكان خلافا للاستواء وعلى عدم زيادة الصفات
السمعية على ما ستعينه الثالث اختلف في صفات اخرى تسمى السمعية وهي الاستواء والعين
والوجه واليد وردت بها ظواهر النصوص فاختلف العلماء فيها فمذهب الشيخ ابي الحسن
الى انها اسماء لصفات تختص بالباري والله تعالى اعلم بحقيقتها وطريقه في اثباتها السمع
ولذا تسمى السمعية وذهب امام الحرمين الى تاويلها بما يليق به تعالى فيحمل مثلا
الاستواء على الاستيلاء والعين على البصر والوجه على الوجود واليد على القدرة وذهب السلف
الى تفويض امرها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى على ظواهرها المستحيلة اجماعا وقد اختلف
الاول في هاذه الصفة في الوصف بقوله وفي كون الاستواء واليد والعين والوجه اسماء لصفات
غير الثمانية او مؤولة بالاستيلاء والقدرة والبصر والوجود او يوقف عن تاويلها ويفوض
معانيها الى الله تعالى بعد التنزيه عن ظواهرها المستحيلة اجماعا ثلاثة اقوال للشيخ والشيخ
والامام الحرمين والسلف وسياتي هاذا عند المصنف الرابع الصفات تنقسم الى ثلاثة اقسام
قسم يقال فيه هي هو وقسم يقال فيه لا هي هو ولا هي غيره وقسم يقال فيه هي غيره ولا
النفسية والثاني المعاني والثالث السلبية ومنهم من يجعل هاذا القسم الثالث صفات
الافعال وهو الظاهر والله اعلم الخامس قسم بعضهم الصفات الثبوتية في هذا الباب الى
ما هو جار على الذات بحيث يحمل عليها كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والـ
البصير وغير ذلك والى ما ليس بجار على الذات بل هو قائم فيها كالاختصاص كالحياة والعلم
والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك السادس قسم بعضهم ايضا الصفات كلها الى ثلاثة
اقسام قسم له وجود في الذهن وفي الخارج وهو المعاني وقسم له وجود في الذهن دون الخارج
وهو الاحوال وقسم لا وجود له في الذهن ولا في الخارج وهو السلوب **قلت** وفي هذا التقسيم

عدم

عن

مبحث في الصفات

١٤٧

عن نفاة الوجود الذهني شيء وهذا غير غير مع التحقيق **قوله** في اثبات احكام واجبة لمعا
اي ما هو من جنس ما يحكم به ربما يريد ما احكام السابقة المعلومة للمعاني **قوله** للزم حدوثه
اي هاذه التراكيب الغالب بالمذكور في المتن ولم ان يكون برهنة في المتن على بيان الملازمة في
الشرطية الدليل المذكور هنا ويدل له قوله هنا وبيان الملازمة … في اصل العقيدة … واما
ان يكون اراد ما تثبت على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما انه لو كان شيء منها حادثا
لما عرا عنه الباري ولو لم يعر عنه الباري لم يسبقه ولو لم يسبق الحوادث لكان حادثا مثله
وهو المذكور في المتن وفي فروع بعد هذا الخ انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم قيام الحوادث
وهو احد الوسائط المذكورة في ما ول وهذا هو المذكور هنا في الشرح وقد تضمن ما ولا ايضا بيان
الملازمة في الثاني ويمكن ان يكون اراد هاذا المعنى ايضا بقوله لما اشرنا اليه في المتن يعني ان
المذكور في المتن وان كان دليلا مستقلا لا يخرج عن اشارة الى بيان الشرطي واما ان يكون اراد ان
الدليل الاول واحد واخر ولا يخفى ما شتمنا بيته في المتن والحمل بيان الملازمة مطلقا
وفي الشرح ركيبة على اصله وهاذا اولى والله اعلم **قوله** لو كان قديما لما اعرا عرفه الخ على الذات
العلية وهاذا العدم … صفاته تعالى لا تقوم الا بذاته وابطال ما في جمة المعتزلة من ان له ارادة
حادثة غير قائمة بذاته كما مر ذلك **قوله** اذ وجد الذات واجب لوجد الذات هو التلازم
بمعنى ان ملازم الحادث ما يكون الا حادثا مطلقا … لما علم وثبت ملازمتها للاعراض
كذا لو كان الباري علت كلمته ملازما للحوادث لوجب حدوثه لان الحدوث على الله تعالى محال
فملازمته للحوادث يكون محالا فكون شيء من صفاته حادثا محال يوجب قدم جميع صفاته تعالى
وهو المطلوب **قوله** غير معللة بمعنى انه لا يجب لما ذا انها حال كونه غير معلل بمعنى وفعله
غير بالنصب … الفعل … وهذا كما تقدم ان الحال النفسية في الواجبة
للذات من غير ان تكون معللة بمعنى قائم بالذات احتراز من الحال المعنوية وهذا كله ظاهر
ان سلم ان العقول امر ثابت ليكون معللا **قوله** توقف الايجاد ما اختيار اي توقف
كونه مختارا في الايجاد على اتصافه بهذه الصفات اذ لو لم يتصف بها لكان ايجاده بالذات
لا بالصفات وهذا كما تقول الفلاسفة وقد تبين بطلانه **قوله** وايضا دليل على كونه تعالى
مختارا حتى تثبت به هاذه الصفات بل انه … يحتاج الى دليل **قلنا** … من التخصيص

قوله لو كان حدوث ما تستدعيه لعله الاول اي يقول
… الا … الميزان للقاعدة

علة ملازما

وانه لو لم يكن مختارا لم يخصص مثلا عن مثل ولزم استمرار قدم العالم او عدمه دائما باطل
قوله والذي يوجب استحالة العدم الثاني لا الاول اي والذي يوجب ما استحالته هو الثاني
اي الوجوب المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول وهو الوجوب الوقتي
اذ لا يلزم من وجوبه في وقت ان يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت دائما وذلك لما علم من
ان الوقتية المطلقة وهي التي يحكم فيها بضرورة المحمول للموضوع في وقت معين من تعيينه عدم الدوام
غير مفارقة الوقت اعم من الضرورية المطلقة وهي التي يحكم فيها بضرورة المحمول للموضوع ما دامت ذاته
اذ كل واجب بحسب الذات واجب بحسب الوقت وليس كل واجب بحسب الوقت واجبا بحسب
الذات فيصدقان في نحو كل انسان حيوان وتنفرد الوقتية في نحو كل قمر منخسف بالضرورة في وقت التربيع
بناء على عدم كون مورد الوقت بالموضوع ضروريا ولا تصدق الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا
علمت ان الوجوب الوقتي اعم من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم
للاخص فلا يلزم من دلالة الفعل على وجوب الصفات وجوبا وقتيا وهو الوجوب وقت
الايجاد ولا يلزم منه اذا الوجوب الذاتي لوجوب صفات الباري مطلقا الذي هو المطلوب لما
علمت من عدم استلزام الوجوب الوقتي للوجوب المطلق فتبين ان الدليل الذي هو الايجاد انما انتج
الوجوب الوقتي للصفات وهو اعم من المطلوب الذي هو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا
الاعم الذي انتجه الدليل وجود ذلك المطلوب الاخص فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب ونحو
هنا كون الملزوم الاعم لا يكون ملزوما للاخص كما تقول ان الجسمية ملزومة للحيوانية فلا يلزم
ان تكون الجسمية ملزومة للانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالجسمية تكون دليلا على
الحيوانية ولا تكون دليلا على الانسانية التي هي اخص وهكذا الايجاد دليلا او هو الدليل
الذي ذكره المصنف هو ملزوم لوجوب الصفات في الوقت فلا يلزم ان يكون ملزوما لوجوبها بحسب
الذات فيكون الايجاد المذكور دليلا على الوجوب الوقتي للصفات ولا يكون دليلا على وجوبها بحسب
الذات وهذا غاية البيان قوله من حيث ان كل جايز لما تضمن الاعتراض المذكور ان ما ذكره من
الدور هو الدليل على قدم هذه الصفات ومطلوبكم دلالة الفعل على قدمها ولم يدل عليه الا
غاية ما دل عليه الفعل وجود الصفات اما قدمها وحدوثها فامر اخر اذ اشتراط وجود الفعل به
اجاب بانا لا نسلم ان وجود الفعل لا يستلزم الا مجرد وجود الصفات بل انا نقول انه يدل عليها وعلى

بانه

وجوبها

١٤٧

وجوبها ايضا دليل على صفات واجبة لا على مطلق الصفات وبيانه انا اذا تعقلنا انه لا وجود
للفعل الا بعد اتصاف فاعله بصفات الايجاد وان كل حادث متوقف في وجوده على هذه
الصفات حتى رأينا حادثا علمنا انه لولا اتصاف موجده بصفات واجبة لما وجد هذا الفعل
الحادث ضرورة انه لو فقد وجوبها لتوقف وجودها على صفات اخرى ولزم الدور او التسلسل
الباطل فيكون وجود هذا الفعل متوقفا على حوادث لا اول لها وهي محال او وجوده متوقف على
المحال بل وجود سائر الممكنات محال الا بعد وجود هذا الفعل باطل بالمشاهدة فيكون
حدوث الصفات باطلا فتعين ان هذه الصفات واجبة وهو المطلوب فقد صار وجود الفعل دليلا
على وجوب هذه الصفات ثم هذا الوجوب لا يختص بوقت الايجاد اذ لو اختص حدثت وقد ابطلناه
فتعين ان يكون وجوبا مطلقا هذا ما اشار اليه المصنف قال قلت لا يغني عن ملاحظة الدور
والتسلسل في هذا الدليل قلنا هو ولا لوضوح هنا وسطه الا دليل مستقل معناه انه ان احوج منها الدور
لو كانت الصفات حادثة لزم الدور والتسلسل اللذين الدور والتسلسل محال في حقه تعالى
والثاني انه لو كانت حادثة لزم الدور والتسلسل ولو لزم الدور والتسلسل لم يوجد شيء
من الحوادث اللازم عدم وجواز الحوادث باطل بالمشاهدة وهذا الثاني هو ما اراده المصنف وقد
علمت ان الدور وشبهه ... قوله بالعلم الحاصل عن النظر الخ هذا هو النظري ما
لكسبي والنظر على هذا اعتراض قوله وهذا الثاني هو معناه ... ان الكسب هو
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهذا الذي ... التعريف الاول اما عند الشيخ فهو
تقدم النظر على العلم مثلا فالمراد بالتعريف الاول يصدق على النظر سواء قلنا ان العلم الحاصل
عقب النظر كسبي ام لا بخلاف الثاني واما عند من لم يشترط فالعلم يحصل عن النظر من غير
تعلق القدرة الحادثة عند من لم يجعله كسبيا ويحصل مع تعلقها عند من يجعله كسبيا
وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر اصلا جوازا عقليا عنده وعلى كل حال
فالثاني شامل للعلوم الحاصلة عن الحواس حيث تحصل بالاكتساب كحصوله بالتوجه وتقليب
الحدقة وكلا الامرين مستحيل في علمه تعالى اما الاول فلاستلزامه التجدد والحدوث وذلك محال على
علمه تعالى الواجب القدم واما الثاني فكذلك ايضا ويزيد بان قدرة الباري تعالى قديمة تتعلق
فيترتب عليه الاكتساب وايضا لا تتعلق بعلمه تعالى لاختصاص تعلقها بالممكن وامتناع تعلقها بالواجب

والمستحيل وعلمه تعالى واجب وهذا كله ظاهر وبه تعلم أن لا حاجة لتقسيم المصنف الكسبي
في الشرح إلى ما انقسم إليه تقسيم بعض مستحيل وعلمه تعالى بخلاف الضروري المذكور عقبه فلا يلزمه معنى
في حقه تعالى وإن امتنع إطلاقه كما سيأتي تقريره فلا حاجة إلى بيان المعنى المستحيل منه ثم
حيث قسم الكسبي لم يقتصر على أحد معنييه مع أنه إنما يوهم صحة المعنى الآخر كما في الضروري
وكأنه اقتصر على التقسيم المشهور في اصطلاح العلماء ولا وارد ما ذكرنا **قوله** فيجوز في العقل
انفكاك علم هذا مفرع على القول الثاني وهو أنه إنما يشترط عادة لا عقلا أن قيل ظاهر
هذا الكلام أن لا بد من مقارنة القدرة الحادثة وهو باطل لأنهم إنما يجوزون في العلم الحاصل
عقب النظر هل تعلقت به القدرة الحادثة أم لا وإذا لم يكن النظر جاز أن يخلقه الله تعالى ويسلب
العبد القدرة عليه ضرورة **قلنا** هذا الجواب لأنه خارج عن النزاع لأن الكلام مفروض في
العلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وهو الكسبي وكلما انتفت انتفى هذا الكسبي ويصح
حصول العلم به وإنما لا يكون كسبيا بل ضروريا وهذا أوضح **قوله** كان قبول الجوهر للعلم
والقدرة عليه نفسيا أي تضمن كلام المصنف ثلاث مقدمات إحداها أن النظر ليس شرطا في قبول
الجوهر للعلم الثانية أنه ليس شرطا في قبول القدرة عليه الثالثة أنه ليس شرطا في حصول
العلم الرابعة أنه ليس شرطا في حصول القدرة وحاصله أن النظر لا يكون شرطا في قبول المحل
للعلم أو القدرة ولا شرطا في حصول واحد منهما أما الأول فلأن القبول نفسي والنفسي
لا يتوقف على شرط لما مر غير مرة وإليه أشار بقوله لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي
وأما الثاني فما استدل على القسم الأول جنسه وهو أن النظر لا يكون شرطا في حصول القدرة بل النظر
متأخر بالعلم لا يجامعه كما مر صدر الكتاب في ذكر أضداد العلم والقدرة تجامعه فلو كانت
القدرة تقارن العلم والنظر لا يجامع العلم تبين أن القدرة لا تجامع النظر وإذا لم تجامعه امتنع
أن يكون شرطا لها لأن الشرط يجامع المشروط والنظر لا يجامع القدرة بل لا يكون إلا حال عدمها
عنها ولا يجوز أن يكون النظر الذي لا يكون إلا حال عدم القدرة شرطا في القدرة وهذا معنى قول
المصنف ولا يصح أن يكون شرطا للشيء ما لا يوجد إلا حال عدمه وإنما يصح لأن عدم الشرط يقتضي
عدم المشروط فيعدم بعدمه وجود الشيء حال عدم شيء امتنع أن يكون ذلك المعدوم شرطا
لهذا الوجود إذ لو كان شرطا لانعدم بانعدامه **فإن قيل** كيف يصح هذا مع صحة

حمل كلام الشارح على أن المراد
بقوله إلا حال عدمه أي عدم المشروط
الذي هو القدرة فضمير عدمه يعود
على ما عاد عليه ضمير يوجد المستثنى ويحتمل
أن الحال عدم ذلك الشرط على اتحاد المعاد
أي إن صح كون النظر شرطا مع أنه لا يوجد إلا حال عدمه فيلزم ذلك
أن مشروطه القدرة على العلم مقارنة للعلم لأن القدرة مقارنة للقدرة
عندنا معاشر أهل الحق والعلم مناف للنظر ولا يمكن حصول النظر مع تحقق القدرة
المقارنة للعلم لما يلزم اجتماع متنافيين إذا تحققت القدرة ينتفي
النظر لكونه منافيا لمقارن القدرة وهو العلم ويحتمل أن ضمير يوجد يعود للشيء
بالمطابقة أو الصفة جرت على غير ما هي له إلا أنه لا يتحقق ذلك المشروط عن عدم الشرط
أو عدم المشروط نفسه ولا يخفى عليك التعبير معاد الضمير أما الشرط أو المشروط أو العدم
للشرط ولازم المشروط وكلها صحيح المعنى في بعض فتأمله

١٤٨

أن نقول مثلا حلول الجرم في حيز ما مشروط بخلوه إذا الحيز وبالضرورة ينتفي هذا الخلو
عند وجود هذا الجرم المشروط فقد وجد المشروط عند انعدام شرطه وهذا متناقض
قلنا الخلو المجعول شرطا لا يراد به الخلو عن هذا الجرم الحال وإلا الخلو عن كل جرم إذ لو أريد
ذلك لكان المعنى أن حصول الجرم في حيز مشروط بأن لا يحصل فيه هو ولا غيره وهو تهافت وإنما
يراد به الخلو عن غيره وهو بأن حالة حصول هذا الجرم وهو واضح **قوله** وما ذكر المصنف إنما
يتم إن أريد أن حصول النظر شرط في القدرة بحيث يجتمعان لا كما يقوله الخصم إن تقدم النظر
هو الشرط كما بين وبهذا اعترض على المصنف وإذا كان تقدم النظر هو الشرط في نفسه فلا تنافي
المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر وبين العلم قبل واستدل على القسم
الثاني منه وهو أن النظر ليس شرطا في حصول العلم بأن الله تعالى على أن النظر يجوز أن يقع
ضروريا وإليه أشار بقوله وأما اشتراطه النظر في العلم ويستدل على هذا القسم أيضا بما ذكر
والذي قبله من أن النظر لا يكون شرطا في القدرة لاستلزام التقارن العلم المقارن لها على أن في
هذا دورا والحق أنه يستدل على أن النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر من أن النظر لا يجامع
العلم والشرط يجامع المشروط وفيه ما مر من البحث والمذكور على أن ما ذكر من
تماثل هو طريقة للآمدي وغيره حكاها في شرح المختصر وحكى خلافه عن إمام **فلقائل**
أن يقول إن كلا من ما استدل به مناقشة أما أولا فلأن الجوهر بعد أن يكون قابلا لمطلق
العلم بنفسه فلا نسلم أنه قابل للآخر نوع من أنواعه على الخصوص كذلك ولم لا يقال إن قبول العلم
الكسبي نفسي للجوهر الذي للآخر جوهر وأما ثانيا فلأن النظر لا نقول إنه هو الشرط
بل تقدمه والتقدم لا ينعدم حين وجود العلم وقد مر التنبيه عليه وأما ثالثا فلأن ما
تماثل المذكور بعد ويلتزم أما هو في جعل النظر من حيث هو نظر بلا تقدم
نظر وهذا مخالف السلف وإن أمكن أنه الذي لا حرج عليه في أن يختار رأي
من شيت ولا ينبغي العقيدة شيئا **قوله** وانتصاب الذات العلية هو معطوف
على قوله الجهل **قوله** عن ما بين الجزء وقوله وشرح تقسيم
قوله تسمية المتعلق باسم المتعلق بفتح اللام والثاني بكسرها المتعلق بالفتح
هو الجزء الذي تعلق به المتعلق وهو العلم أن العلم تتعلق بالجزء معلوم

كغيره من سائر المعلومات والاطلاق المتعلق على المتعلق مجاز مرسل شائع في اللسان كا
طلاق الضرب على المضروب والشعر على المشعور والعدل على العادل ثم ها هنا بحث
وهو ان اطلاق المتعلق مجاز انما هو على بعض المتعلق بالعينية لا على مصدر وفيه مثلا
يطلق الضرب ويراد به المضروب من حيث هذا المفهوم لا مصدر فما بال يطلق الضرب ويراد
زيد المضروب مصدر بامكيته بقال ان اطلاق العلم على الجزء المرتب معلوما من اطلاق المتعلق على
المتعلق وجوابه انه متى اطلق على المفهوم لزم ان يطلق على المصدوق ضرورة استلزام الثاني
للاول وعدم تحقق الاول بدون الثاني ونحو ظاهر قوله فيحط مسلم ان الاطلاق العلم هنا على
المعلوم من حيث مصدوقه للافراد معينه لمصدوق خاص كالجزاء مثلا فلينظر الغراسي
ونسيان الكلام **قوله** ومجاهرة الاعراب اي هو مصحوب بلفظ علم على علم كما معارفة الاكان
قد تكرنة اي الحج او طلب العلم والهجرة مثلا **قوله** وبالتبع والفحص جحر عقب على شرايد
التكليف واعادة الحرب لئلا يتوهم صحيحهم على معارفة الا وطال حتى يخرج شرايد التكليف
وتيسير المعنى **قوله** ومطابقة الكبار اي بحسب العادة والجبلة واما بحسب الشرع فهو
الجبلاء الساذجو ان كان فديد على ان الصحابة اخص **قوله** والمعنى احسب الذي لا عادا
تعسيم لقوله احسب اذ اتش ان يتركوا على امر فال الواحدي هؤلاء ولما نزلت في الذين
جزعوا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من اذى المشركين والمعنى احسبوا ان يقنع
منهم بان يقولوا انا مومنون فقط ولا يمتحنون بما يتبين به حقيقة ايمانهم ثم قال ومعنى
العلم هنا العلم به موجودا الذي بنا وهو خلاف ما تأوله به اصحاب العلم اولا وقال الامام القفل
الغزنوي في تفسيره فليعلمن الله الذين صدقوا اي فليميزن وليظهرن **قوله** من صدق فعله
قوله اي تصديق الفعل للقول هو ان يجعله صادقا من قولهم صدقت بلانا اذا نسبته الى
الصدق واسناد التصديق الى الفعل على طريق المجاز يعني ان جعل ذا الفعل بصدق في قوله
بسبب الفعل موقع الاسناد الى السبب او تصديق الفعل للقول لدلالته على ان القول ط دق
وهو غريب من الاول جاز فيه صدق القول هو كطابقه للواقع وبالضرورة لا تنزل الافعال
علي ذلك الصحة صدور الافعال عن الفاعل فلنا الدلالة ظنية تحصل بصدور الافعال وانما
تتبعها الامارات الاخرى من قرائن الافعال او قرائن الاحوال التي تصير الدلالة قطعية او قريبة

جهة

منها ولا سيما عند من يجعل الاعمال داخلة في مسمى الايمان وهذا كله بنفي التغيير
واما الله تعالى فعالم الغيبيات ويحتمل ان يكون تصديق الفعل للقول هو من اضافته له وهو
بعيد عن المعنى وذكر المحقق في تفسيره وجهين احدهما ان المراد فليعلمن الله الذين
صدقوا في قولهم انا مومنون وليعلمن الكاذبين في ذلك الثاني ان المراد فليعلمن الله الذين
صدقوا في الحرب من الذين انهزموا **قوله** ونقيضه الكسب وهو النقد ونقيضه قال الشيخ
على قول النسفي وما ثبت بدلالة بالاستقراء والجبر الكسب في تحصيل المكتسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة
ونحو ذلك في الحسيات فالاكتساب اعم من الاستدلالي لانه تحصيل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار قال واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في
مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل قال فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال اه **قوله** الثالث ما علم من غير تقدم نظر يحتمل ان
يكون هذا اعم من الذي قبله لتناوله ما ادرك بديهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل
ولما ادرك بديهة مع مقارنة دليل اي يغيب عن الخاطر بعد تصور الطرفين كقضايا قياسها
معها فانها يصدق عليها انها لم يتقدمها نظر ولا يصدق عليها انه علم بغير دليل
لان معه دليلا وبين الفصل الفرق بينهما ولا يخفى ان هذا انما يتم ان جعلت الباء الداخلة
على غير راجعة الى معنى المصاحبة واما ان اريد الاستعانة فلا ويحتمل ان تكون الميزة
الشيء من جهة شمول كل علم بدليل اي الضرورة كما هو من ان الدليل قد يدل ضرورة كدلالة
تغاير الدال على الصانع ضرورة وهذا اقرب من الاول بل هو ماخوذ عند التحقيق وايضا
انما يصح ان جرى في العرف كون النظر مغايرا للدليل بحيث يتناول النظر القياس المركب
وما كان مجرد فكر ويتناول الدليل ما يدل بنظر او ما يدل ضرورة ولا يبعد عرف المنطق لا فرق
بينهما **قوله** لا انه يقترن بضرورة الحاجة يعني وهو مراده بالضروري فيما بعد هذا
المعاني لا مشاحة في الاصطلاح **قوله** برة الامر الغيبي اي الخاصوس برهن امره

لعل الصواب الثالث لو

كتسمية مجبا، والبوا والبراءة وبضاز والبوبية او لكل شي، ومن الحيا أنه **قوله** من غير سابقة شعور بمعلومات اي بمعلومات فتعلق بشعور ابيه من غير ان يكون له سبق شعور بمعلومات **قوله** من وجوب الحدوث لكل ما سوا الله تعالى اي انه قيل لا انه تجعل غير جوهر ولا عرض ولا دليل على حدوثها قلنا صحيح يدل على حدوثها الصحيح لعدم توقف صرف الدليل عليها كما هو حكم الزايد على الجوهر والعرض **قوله** وايضا الوقف تعلق قدرته تعالى بالعدم الدليل ايضا مبني على حدوثه ولانه كلا في قبله ولا بعد هنا بقوم ولا يرد ما **قوله** بالنسبة الى المشتاق الى وامام بالنسبة الى الشي الفرض تكون بالمغارية بلا ابه كما جعل الله تعالى بعض مغاربة الجهة الحادثة لبعض الحيوان مسمولة بعدها الحيوان لفضلا منه تعالى وامتنانا وجعل على ذلك ايضا الثواب والعقاب شرعا **قوله** بواسطة او علاج اي من كلام ذي النون رحمه الله تعالى حقيقة التوحيد ان تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعته للاشياء بلا امتزاج وعلة كل شي صنعه ولا علة لصنعه وما تصور في وهمك فالله بخلافه قال بعض العارفين ومعنى قوله وعلة كل شي صنعه انه ما ظهر حادث الا والله صانعه ولا علة لتعلق اي تحمله على الفعل غرض ولا داعية الى الايجاد محرك بعد ان سبحانه لا يشبه احدا ولا يشبهه احد ولا يوجد من دونه ملتجأ اليه وقال صاحب قطب العارفين في محل الله اقال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وكيف يتعلق المثال بمن ذاته ليست مركبة ولا مصورة ولا مؤلفة ولا مجتمعة ولا مفترقة ولا تتصف ذاته بخفة ولا بصغر ولا بياض ولا بلون من الالوان لم توجد الاشيا ... كانت منه بدايتها سميع بلا اذن بصير بلا مقلة صانع بلا معالجة يجد ذو وجه بلا صورة حي بلا نفس متزه في تكلمه بلا كلام متعدد في الاحوال راجعا الى القدرة وكلتا يديه يمين والسمع راجع الى ادراك المسموعات والبصر راجع الى ادراك المبصرات والوجه راجع الى الوجود لا سمة الحدثان لا يختص بعضه بالوجود دون بعض ولا ابعاض له ولا ابعاض ولا اجزا والسمع والبصر لله تعالى انه يتبعض او يجوز عليه كلما انه لا يتبعض له من يتجزا ولا يليق انكل لا بد له حد لا يعقل من ذاته الا الوجود ومنع كل صفاته يتعذر على العقول معرفة حقيقتها وكيف توصف صفات تنزهت عن الاضداد والنهاية وتعالت عن الحد والنهاية تعالى الله ان يحيط علم بذاته ابدا او تدرك العقول شيئا من صفاته تنزه عن ان يذكر ذاته الا الخلق

الله بلا ولفا مرسر كنعمة مباركة او يجل على نعوت تسمعرا او على التصريح هذا وهنا الملحقين

لعله بالوجود

ودام

ولا امر تبارك الله رب العالمين انتهى ونحوه مما مر من كلام الشريف وغيره من المحققين من ان ما يرجع الى تعلق الصفات ونحوه يجعل من مواقف العقول وقد قد منا ان منتهى العلم في الذات والصفات انما هو التنزيه بنفي ما يستحيل واما الكنه فمحجوب وبهذا كان طريق السلف ابيض وهو تفويض العلم الى الله تعالى في كل ما يشكل ظاهره او يعجز العقل عن بلوغه بعد اعتقاد غاية التعظيم والتنزيه عما يستحيل فغاية الامر ان يعلم ان الله متصف بجميع الكمالات خلافا للمعطلين وانه منزه عن ان يشبه شيئا من الكائنات خلافا للمشبهين وما احسن ما يصير في هذا المعنى انشده الامام المغربي في مفاتيح الكنوز وابيات ان اثبتها هنا وان كان فيها طول وهي هذه

يا ايها المدعي ليه عرفانا … وقد تعرف بالتوحيد اعلانا
ويطلب الخوض بالعقل الضعيف … وبالتفكير والراي تحقيقا وتبيانا
كملت جملا بان الله تدركه … ثواقب الفكر او تدريه ايقانا
او العقول احاطت به بنيتها … او حل افكاره لولا برهانا
او العلوم وما سطرت في كتب … هل هي الا على التحقيق عيانا
الله اعظم قدرا ان يحيط به … عقل وعلم ولو جل سلطانا
اردى بك العقل ان عطلته عن ملل … وخانك العقل ان صورت جثمانا
ايك التجلي والتعطيل في صفة … واحذر تكن عابدا اوثانا
وان سمعت احاديث الصفات فقل … امنت بالله تصديقا وايمانا
ورد علمه فيها لعالمها … فان تاولت قد اولت بهتانا
ان قلت كيف استوى ام كيف مثلا … تصغ الى الكيف تنضج ثم تدم ...
او قيل اين فقل هيئة الجهة تحرم … والاماكن كم فيها وكم بانا
هو الذي صور كل العقول تقطعه … وحيث كنت وجدت الله ديانا
من كل حملها بان العرش يحمله … فرا افتروا او افتروا ظلما وعدوانا
العرش والعرش والكرسي صنعته … وقدرته من اخلاقنا واتقانا
محجبا فلا علم ولا خبر … فبه حيرانكل قد حاد او وجدانا

يطلبه خ

العرش يطلب من قد عز مطلبه ولم يزل في طلاب له ولهانا
الخلق في العلم تاهوا او ابيتوا فيه والعقل في ذاته ما ينفك حيرانا
وذاته ذات ليس في غوامضه على البصائر ابصار ذاته عميانا
وعزة الله سما ليس يدركه خلق ولو جهدوا شيبا ثم شبانا
سارة الله قلوب العارفين على نجائب الفكر وحدانا وركبانا
وطوفوا لدى الاطراف واغتربوا وصابروا الليل احيانا وازمانا
حتى انتهوا منتهى علم ومعرفة وكوشفوا ببديع الحسن اعلانا
هناك ما ابروا وغابوا عن صفاتهم والصب اشعل في الاحشاء نيرانا
وعزهم الجليل الوهب واعتبروا وصيروا القلب للرحمان ميدانا
يرى في الناس سكرا من معارفهم كذا الذي غيرهم راح سكرانا
هبت عليهم وفي ناديهم سحرا نسيمة عنفت روحا وريحانا
فاسكنت في قلوب القوم معرفة وحركت منهم وجدا واشجانا
اذا بدا وتجلى في تحجبه سار المدام واهدى الكأس ملآنا
اذا هم سكروا من قبل ما شربوا وكل شاربهم في النشي هيمانا
ما تغشاهم ما بهم انقلعوا عما بايديهم سكرى وشكرانا
واسلموا الدين والدنيا لطالبها وصيروا القلب للمحبوب اوطانا
هذا اعتقادي ما مضيت في عملي فاسأل الله توفيقا وغفرانا

شكرا

قال رحمه الله تعالى اعلم انه لما بطل الى معرفته ذاته العجز عن معرفته ما كل الاشارة يشير بها
الخلق الى الحق مردودة عليهم لانها من جنسهم مخلوقة مثلهم حتى يشير وانما العجز الذي
الحق ما يستحيل الذي ذاته او الغرض منه ومن علم من كلامه فيجب اعتقاد ان العلاج المحتمل
في حقه تعالى هو العلاج حاليه ونحو ذلك او على شبه العادة من احتياج لمعاون او لخوف
مشقة او مكابدة امر صعب ونحو هذا واما خلق الشيء على التدريج شيئا فشيئا على
حسب ما تقتضيه الحكمة فكثير في صنعه تعالى وما اشكل فيه قوله بلا الكلاب وما انونه

٤٧

١٥١

رد على الكرامية القائلين انه يجد في ايجاد الحوادث مركبات ونون وتجوز ارادة في ذات الباري
تعالى الله عن قولهم واعلا ذكر ما تيليو هنا ان التعب هو الحاجز بعقبه قوله وما
مسنا من لغوب اي اللغوب لغة التعب كما تقدم وكان التعب انما يتبين بما يتبين استغراق الامر جهته
السمع على ان فعله تعالى يستحيل ان يكون بواسطة او علاج على التعب والنشي الترتيب وهو
ظاهر قوله يعني الآلة المعتادة اي يريد ان الله تبارك وتعالى يستحيل عليه ان يكون اذ ادراكه
للمشموعات والمذوقات والملموسات بالة لان ذلك من شان الحوادث ونعني هذه الالة
المعتادة على الباري لا يقتضي ثبوته الة اخرى غير معتادة بل المراد نفي سمات الاجسام
عما هي المعتادة وما يفي بعد تنزيهه عنها جميعا لما اكمل به جل وعلا من ادراكات
قوله وذهب الحشوية اي تفرع مذهب الحشوية وسبب تسميتهم قوله تركها في حجور
اي يقال تركها في الامر او وقع فيه والوركة في المقاصد الدعة تقع فيه الغنم فلا تتخلص
رض الطينة ما طرق فيها وكل غامض وكل امر تعسر التخلص منه وصعوبة الدار والمكان
وسطه قوله ربما تقع يعني يقال الحشو دامر يعني يكثر الحشو في الطرق يعني عرض قوله
وكيف ترحل المشبهة في القرب اي يريد لانهم جعلوا هذه الحروف التي زعموا ان الباري تعالى
يتكلم بها قديمة وقالوا مع ذلك انه يتكلم بما شاء من اللغات فجعلوا المشبهة
تتعلق بالحروف القديمة على زعمهم بحيث يبدل ما شاء ويجدد ما وقد تفرع ان
المشبهة ما تتعلق لما لا يمكن وما يتعلقها بواجب او مستحيل وايضا اذا تكلم بلغة
ثم اخرى انعدمت الاولى وتجددت الثانية بعد ان لم تكن فيجب حدوث الجميع وتعرية الاسم
الدخول في الكلام اما التضمين الدخول معنى يتعدى بها او الكلام معنى الظرفية مثلا قوله
صمت واكتن يقال صمت يعني التيس في الملح وصمت في الضارع ويقال الكن واكتن وكنه
وكننه اذا استتر وكان هذا الذي وقع منهم جرا ما عمله من التباسهم حروف الكلام في عقيدتهم
انه حروف واصوات تتجدد لانه يتكلم بشيء ثم بشيء اخر ويسكت وذلك يستلزم الحدوث
ويجيبون بان السكوت لم ينعدم عند الكلام بل كمن كما هو من القول بكمون الاعراض وقد تقدم
ابطاله فاذا بطل الكمون وهم يقولون بكلام نفسي لم يبق الا الكلام المتضمن من الحروف فاذا
وجدت وجرت اذا انعدمت انعدم وذلك يستلزم الحكم بحدوثها وقيام الحوادث به

ومثله بعينه بخلقه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانظر كلام المولف في شرح الصغرى
عند الكلام على السمع والبصر والكلام فلا يقال فيه ما شاء الله رحمه الله تعالى **قوله**
بتدرع عيسى اي لتصاحبه مجاز من تدرع باللباس الحملة ليس درع الحديد **قوله** من زبر الحديد
الزبر جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ويمكن ان يكون في الرأي مصدر **قوله** بلا مادة
حروف ولا يحلوا هذا اذا على تجوز **قوله** أي يحرق ما يكتب فيه اسم النار لما الذي ذكر لم يحترق
ان الدال هو غير المدلول وحينئذ متى وجد المكتوب الدال على النار وجدت النار فيحرق واذا الكتب
اللسان به شيء ابتل وهذا مما لا يمكن ان يتخيله ذو عقل وليس من هذا قول الشيخ ابي الحسن
ان الاسم هو المسمى وانه لا يعم من الاسم اللفظ كما زعم ان مدلول الله هو الذات في حينه
هي بخلاف غيره من الصفات كالعلم بان مدلوله الذات من حيث الصفة ومسئلة الاسم هل هو
المسمى اي المعنى او لا اسم هل هو حقيقة في المعنى او في اللفظ فيهما واصله شهيرة والنزاع ان
الاسم يعني المعنى غير المسمى قطعا وكيف يكون الكتبة الدال على زيد هو ذات زيد حتى يتحقق
العرض والجوهر والعدد والمدلول والنسبة بين اللفظ والعارض والمجرد في غير ذلك مما
يستحيل ذات والمسئلة اشهر من ان نطيل بها **قوله** بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل كان لبعض
الزائغين في التعاطي تبين لتاكيد النفي اولا المعطوف فقد يجيء كل اي لا يعرفون بين واجب
وغيره ولا الممكن وغيره ولا المستحيل وغيره **قوله** جلامد الطلبة جمع جلمد وجلمود وهو الصخر
وهو تشبيه بليغ **قوله** لو كان مع من قبلنا هذا على ان في قوله تعالى ان كنا فاعلين
شرطية اي لو كان بقبله لا لاكنه ليس بقابل ولا يمكن ان نفعله وهو احدى
الوجهين في الاية عند العلماء وكثير من المفسرين يجعلونها نافية **قوله** والبنوة والعبودية
لا يجتمعان اي لما تستدعيه العبودية من الذلة والخضوع دون البنوة فيتنافيان وكذا الزوجية
والالهية **قوله** جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز يريد ان الاقتدار لما كان لا يتعلق الا بالممكن
ولا يتعلق بالواجب ولا المستحيل لزم ان العجز ايضا لا يكون الا في الممكن لان العجز هو تعذر
محاولة ما يمكن محاولته وكما لا يصح ان يقال ان الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك
لا يصح ان يقال انه تعالى عاجز عنهما وانما العجز ان يتعذر عليه شيء مما تعلقت به قدرته تعالى
ولعل من امثال الغزالي رحمه الله تعالى حيث تعرض لما ينبغي على ... اعلم انه لا يجوز ان يظن

فيـ

بظهور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى
انه لا يدركه بمجرد العقل ومثاله ان يكاشف الولي بان فلانا سيموت غدا فلا يدرك ذلك
ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ولا يجوز ان يكاشف بان الله سيخلق مثل
نفسه فان ذلك يحيله العقل لا انه يقصر عنه وابعد من ذلك ان يقول ان الله يجعلني مثل نفسه
وابعد منه ان يقول ان الله سبحانه نفسه او اصبح انا هو لان معناه انا حادث والله يجعلني
قديما والشيء خالق السماوات والارض والله يجعلني خالقهما الى ان قال ومن لا يعرف من ما
يحيله العقل ويبقى مع الاتيان به فهو اخس من ان يخاطب بل يترك وجهله انتهى **قوله** في الاطلاع
والبيان كالاطناب خاص على عام **قوله** ممارسة العلوم اي مخالطتها **قوله** على
مقتضى التنبيهات الشرعية اي ما نبهت عليه النصوص الشرعية اشارة الى ان الانسان يتعين
عليه ان يحذو حذو الشريعة المطهرة فيما يتحصله من العلوم العقلية ولا يعدل عنها الحرفة
عنهن بل لا بد ان يقتدي بنور العقل في محجة الشريعة وبنور الشريعة في محجة العقل حتى يكون
عقله بريئا صحيحا منورا بنور عليه العقل والنقل وبذلك يكون على حقيقة في دينه فانه لو
رام منهج الشريعة بلا عقل كان في الجبلة المقلدين ولو سلك منهج العقل بلا نور الشريعة كان
من الغالين المضلين والغاوين الفلاسفة فانه قيل هذا مشكل لان الشريعة اذا اتاه حكم
فلا تتغير بالعقل والعقل اذا كان صحيحا فلا تغير بالشريعة فانه لو حمل هذا لزم انه متى
اداه برهان عقلي الى امر يخالف الشرع وجب عليه ان يعرض ذلك البرهان ويرجع الى
مقتضى التقليد ويعد ذلك ابطال العقول عن ابطال الدين من اصله حيث لا يعتمد على دليل ولزم
ان النص من الشريعة اذا ورد مخالفا للادلة وجب رفض ذلك النص وعد ذلك من الشريعة
ولا تبالي ... الفلاسفة الزنادقة فلعل المراد انه يأخذ النصوص الشرعية ويؤيدها
بالبراهين العقلية والبراهين العقلية يؤيدها بالنصوص الشرعية حتى يتطابق العقل
والنقل بحيث لا يقلد تقليدا محضا ويقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ولا يتوهم
ما وضعه الخيالات التي يلقيها الشيطان في وهمه مما يخالف ما ثبت انه شرع وليس في ذلك
برهان عقلي صحيح وانما هو شبهة وهمية ومن ثم قال الشيخ سعد الدين في خطبة شرحه
للمقاصد ان الانسان لو ... المعرفة ... كما هي وعلمية كما ... القيام بما امر

على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملل والفلاسفة على ذا واعتنا بتكميل
النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين وان تكن العقل
يستقل في الثانية مراده وفي الفلسفة مراده او مع ما اشكل انما هو ان يرد نص شرعي بعد
يعارض برهانا وهذا امستحيل ولم يتصور في ذلك المثال الا ان لا يتصور ان يتعارض نص قطعي
من الشريعة مع برهان قطعي كان تعارض القطعيين محال لاستلزامه ابطال احد القطعيين
او كذبهما بل انما يتصور دليل يخالف نصا ولا يخطر اما ان يكون الدليل شبهة لا برهانا كشبهة
الفلاسفة في ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات مع قوله تعالى والله بكل شيء عليم واما ان يكون
النص ليس على ظاهره كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى مع البرهان الدال على استحالة
الجسمية على الله تعالى والجهة والمكان قال ابن التلمساني في شرح المعالم لا يتصور وجود قاطع
من السمع على خلاف العقل لان الشرع انما ثبت بالعقل فلو جاء بما يكذبه لم يثبت العقل ولا
الشرع جميعا وانما يتصور ورود ظاهر فيما يخالف العقل فيتعين انه ظاهر غير مراد
بل يعبر احتمال واحد تعين وإلا فيجب تعيينه بالظن منعه السلف واجازه الخلف احتجاجا
دفعا للخطا عن العقائد ولما اولى الخشية في الامر في المتشابه والصفات فيقال له معنى
صحيح ويكل علمه الى الله تعالى وان قد رجح جانب نص فيما يحيله العقل فتعين كذب الراوي او غلطه
او **قوله** تاليف من كلمات ثلاث لذكر فيما مر ان مذهبهم تركب من كلمات ثلاث وقال هنا انه
تاليف من كلمات ثلاث وكانه اراد بالتركيب الثاني هنا ان الثلاث في منشؤه وانه
مبني عليه وماخوذ منه كما تقول تركب بدن الانسان من عناصر اربعة واراد بالتاليف
هنا انها اجتمعت ووجدت فيه كما تقول مثلا تالفت ذاته الحجمية من بازل وسديس وحوار
واراد بهما شيئا واحدا وتفنن في العبارة والخطب سهل **قوله** حكموا بذلك اي بقيام الحروف
والاصوات بذاته تعالى ولم يخش ذكر الاستحالة بقيام الحوادث بذاته تعالى لعظيم غباوتهم والكرامية
مثلهم في هذا النحو **قوله** بالدليل المعقول اي دليل العقل كانه يجيز من تسميته الشيء باسم
سببه او محله **قوله** واشتراك الجميع في عدم تعقل ما قاله اهل الحق لان قيل هذا الكلام
بظاهره يقتضي ان اهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب الى الباري العاري عن الحروف والاصوات
وهو باطل لان حقيقة الكلام غير مدركة قلنا ليس المراد بالتعقل هنا ادراك الكنه

بالحجة عقلا ولا ريب ان اهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكموا
بصحته ووجوبه للباري تعالى عقلا على ما ينبغي بجلاله تعالى وان لم يدركوا كنهه كغيره من
الصفات بخلاف طوائف المبتدعة فانهم لم يعقلوا صحته ولم يثبتوا للباري الا جنس الكلام
الكلام في الحروف والاصوات ويصح ان يكون التعقل على بابه بمعنى ان اهل السنة تعقلوا كلاما
ليس بحرف ولا صوت وهو الكلام النفسي واثبتوا اليه كلاما من هذا الجنس وان تباينا في
الحقيقة وفي غير ذلك من اللوازم **قوله** بالجعل والمواضعة والتوقيف يريد ان العبارات هي
مجعولة اي مخلوقة سواء قلنا انها بالمواضعة اي الاصطلاح كما هو مذهب المعتزلة او
بالتوقيف اي خلق الله تعالى لها واطلاع العباد عليها بالوحي او بعلم ضروري او خلق اصوات
تدل عليها على ما هو مذهب الاشعري والجمهور وكان المصنف جمع في هذه المقالة اشارة
الخلاف والعبارة للامام التلمساني **قوله** ويردون الحقيقة الى العلم بنظم الصيغة يريد
انهم انكروا الكلام النفسي وما يجده الانسان في نفسه يردونه تارة الى الارادة وتارة الى
العلم فالطلب كالامر والنهي ردوه الى الارادة والامتثال والخبر ردوه الى العلم بنظم الصيغة
قال الشيخ تقي الدين في شرح المقترح الارشاد الى ان المعتزلة وغيرهم من اهل الاهواء
كلاما في النفس خارجا عن الحروف والاصوات ونقل عن ابن الجبائي انه يثبت كلام النفس
ويسميه الخواطر فيكون مخالفته في التسمية ونقل عن ابن الجبائي انه يثبت كلام النفس
الجبائي في نفسه انه يرى الكلام حروفا تقارن الحروف المكتسبة قال والذي يحملهم على ان الجبائي انما
قال ذلك في كلام الله تعالى لانه لما اطرد انه متكلم من فعل الكلام وكانت اصواتنا افعالنا لزمهم
اثبات امر وراء ذلك مفقود لله تعالى لتنتظم اضافته الى الله تعالى اذ الحجة لا ان الغير الكلام
الله واما ابنه فانه اثبت الخواطر هي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة وهي عند غيره
نفسها تقدير العبارات في الخيال والكلام الحقيقي عندنا هو الكلام النفسي وقد كابر امعادا للضرورة
بان الخبر المرتب في النفس تصوره مسموعة محفوظ واخر مغاير له للاصوات مسموعة ايضا مكابرة
انتهى قلت وفي تعبيره ضمان العلم بنظم الصيغة موجود مع الطلب ايضا فيلزم ان يكون الخبر
اعم من الطلب والفرض انه مباينه ويجاب بان هذا انما يلزم لو اثبتوا هنا الخبر والطلب
حتى يجعلوا بينهما التباين ولكن لم يثبتوهما وفيه بحث **قوله** انه لو اراد الابداع في هذا

والاستدلال من جهة العقل على ان الله تعالى امر بما لم يرد وقوعه واستدل عليه كما ن
الخصم يمنع بطلان الملازمة ويقول انه اراده ايضا ولم يقع وانما يتم هذا لو كان لزوم النقص
او لو لم يقع مع كونه مرادا لزم النقص بعجزه من مشيئة العبد دون مشيئة الباري تعالى
فيكون تعالى مقهورا وهو لا يجوز عليه قوله وقد تقول السلف في هذا الاستدلال
من جهة النقل زيادة على الاستدلال العقلي الشاطبي لم لا ان قوله قوله والارادة
لا بمعنى الشهوة ايضا والارادة بمعنى القصد لا بمعنى الشهوة وحينئذ فقوله لا تتعلق الا
بفعل المريد وقال تقي الدين الارادة قد يراد بها الشهوة والطلب للفعل وحينئذ فتتعلق
بدون الامر وقد يراد بها القصد ومن خاصيته ان يتعلق بفعل المريد والامر لا يمكن ان يتعلق
بفعل الامر ولعل الذي يتعلق بالقصد بالمعجوز عنه ويتعلق الامر بالمعجوز عنه فعلم ان
الامر غير الارادة قوله مع ان الشيء قد امر اي لانه مامور بنقيضه الذي حيثه ...
امكنه ومضمن عين الخطاء قوله ذلك لانه تبرأ منه في ايذيه من البحث وهو لم يمنع ان
ابليس قوله وحاذا الحاجة حيث اجيب عنه ... ان الاستحيلة لا تتم على المعتزلة الذين اما
سواء وجد هنا ان الامر حقيقي ام لا فان المعتزلة اذ لم يكن عندهم الكلام النفسي قبل
التبعيض ... منع ... الذي امر عبده هو امر بلسانه حينئذ حقيقة ولا حقيقة للامر
عندهم في تطلبه وراء ... هذا فيلزم انه وجد امر ولا ارادة وان لم يجب كونه لا عندنا امرا فيما مله
نعم يجيبون بانا نشترط في كون صيغة افعل امرا ارادة الامتثال وايجاد الصيغة
ولعل هذا مراد البحري قوله ومشاهد لازم للاشعري في الطلب النفسي في عبارة المعتزلة
الطلب النفسي وهو ابين ومعنى وروده على الاشعرية ان يقال لهم كما التزمتموه انه
لا يريد ما يعلمه مع الامر به كذا يلزمكم انه لا يطلب ما يعلمه مع الامر به فيلزمكم انه
لا طلب في نفسه فلا كلام نفسي فقد اجيب بان الغافل يطلب ما يبلغه لغرض اذا علم
انه لا يقع ولو سلم فحتى ثبت الطلب النفسي في صورة انتقضت به دليلكم قلت وفيه
ضعف به البحري لا استدلال لا من ان العذر يتحقق باخبار انه لا امر ولا يتوقف على انه
امر حقيقي فجاب به عن هذا الالزام الذي اورده على الاشعرية فيجب ان يتمم اولا ولكن
يتميم ثانيا ويحتمل ان يكون اراد ابطال الشلية التي عبر بها قوله يمكن ان يحمل قوله

اريد ومنه على انه اجابه ابدا في الظاهر هذا الكلام انه يمكن ان يحمل الارادة هنا على معنى القصد
ولا يصح ذلك لما مر من ان القصد لا يتعلق الا بفعل القاصد وقد قال التعبير ان يحمل او ما يؤدي هذا
المعنى كان انسب قوله لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ واللغات والتعبير لا يختلف
في هذا اقبالنا من الشكل الثاني وهو ان نقول نظم الصيغة يختلف ولا شيء من التعبير
النفسي يختلف فينتج لا شيء من نظم الصيغة بالتعبير النفسي وينعكس الى لا شيء من التعبير
النفسي بنظم الصيغة وهو المطلوب وهاهنا بحث وهو ان هذا الدليل لا ينتج المطلوب وليس
فيه بعد ذلك لان الخصم ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فلابد ان تقول زيادة
على ما مر كلما اختلف نظم الصيغة اختلف العلم المتعلق به وبيان الملازمة ما ياتي من تعدد
علمنا بتعدد المعلوم وحينئذ نقول العلم بنظم الصيغة يختلف وما في التعبير لا يختلف
الى اخر ما مر ولا يخلو عن بحث قوله قد تستعمل في الخبر والطلب لا يحتمل من جهة اللغة نحو
شهوا الحقيقة وبث الصرى لا يحتمل الا الامر والماضي المبني لما لم يسم فاعله وذلك عند غيرهم لا اوليا
وغير ذلك ويحتمل ان صيغة الطلب قد تستعمل للخبر نحو احسن بزيد عند البصريين ونحو
فليمدد له الرحمن مدا وغير ذلك وبالعكس نحو الوالدات يرضعن وغيره ويحتمل ان يريد ان
صيغة الامر قد تستعمل للايجاب والندب والاباحة قال المقترح ومما استدل به على اثبات الكلام
النفسي ان الفعل قد يعبر به عن الايجاب وقد يعبر به عن الاستحباب وقد يعبر به عن
الاباحة فالايجاب والاستحباب والاباحة لا يصح ان يكون هو الصيغة فان المعقول والصيغة
في هذه الاحوال الثلاث متماثلة والمعاني المدلولة مختلفة انتهى اذا كانت الصيغة في الخبر
والطلب واحدة في هذا كان العلم بها واحدا فعلى قولنا العلم بنظم الصيغة لا يختلف وما في النفس
يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد اتحد العلم المتعلق به ولم يتصور هنا اختلاف
واما الكبرى فلان ما في النفس من خبر وطلب وغيرهما مختلفة ضرورة فينتج العلم بنظم الصيغة
ليس هو ما في التعبير ح ويلزمه ان ما في التعبير ليس هو العلم بنظم الصيغة اذ هما في معنى
الكليتين الشاملتين وهو المطلوب قوله وقد قال النقلي ويقولون في انفسهم لا استدل
به اذ على تسمية ما في التعبير كلاما بان قيل القول في تسميته كلاما ولم تتجه الانية
وانما انتجت تسميته قولا قلنا هما بمعنى واحد فان قيل حينئذ قوله الحسب اولا واذا انثبت

أن لنا هنا معنى لو أن لنا كلاما وهذا ثابت لانه إذا رضه كلاما مكيف يستدل على

انه كلام قلنا الثابت كان المعروض ثبوت المعنى عليه استدل بادلة الإثبات بقية العقلية

غير انه لا يسمى هذا المعنى كلاما إلا ولما كانت هذه التسمية راجعة إلى النقل والعرف

استدل بموارد اللغة ومن كل ما فيه هذا المعنى قوله القول اعم لصرفه على النفساني واللساني

والكلام مخصوص بالثاني وحينئذ لا يصح الاستدلال بالآية لان ملزوم الاعم غير ملزوم الاخص

لانا نقول انما هذا حين يجعل الكلام هو اللفظ واللفظ مخصوص باللسان وأما المتكلمون

فالكلام المذكور عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف سيذكر فيه وأنه

في معنى يكون حقيقة على أن لقائل أن يقول هذا الظاهر في الحادث وأما جانب الله تعالى

وهو المقصود فإنه جار على الاستدلال على التسمية بل نقول ولا يدل الغرض أن هذا هو اثبات

المعنى النفساني ليعلم بذلك أن صفات يكون لله تعالى معنى يدل على كل معلوم عار عن الحروف والصوت

ليبطل حصر المعتزلة ما يدل في الحروف والاصوات فلا دلالة للآية كافية في هذا المعنى

ولا حاجة إلى إيراد النص وإن كان الغرض تسمية هذا المعنى كلاما استرشادا للتسمية المعنى

القائم بالله تعالى كلاما كما هو في الصفات فالآية المذكورة لا تدل عليه نعم يدل عليه بيت الاخطل

إن حمل على ظاهره وما اشتهر في العرف من أن الانسان كثيرا ما يقول لصاحبه إن في نفسي كلاما

اريد أن أذكره لك ولا هكذا في الاطلاق الحقيقة وقول عمر رضي الله تعالى عنه زورت في نفسي مقالة

على ما ذكر ابن حجر في جمع الصغاري انه ورد في بعض الروايات زورت في نفسي كلاما ومثل هذا

كثير **قوله** ما تجنه ضمائرهم يقال جنه يجنه إذا ستره وكيل الجيم وفتحها وضم الجيم يقال اجنه واجنه

إذا ستره وأراد أن الله تعالى كذبهم على ما في نفوسهم من الاخبار بانه رسول الله صلى الله عليه

وسلم إذ السنتهم وإن كان ما جاء مطابقا للواقع لأن الكلام النفسي في نفوسهم غير مطابق

للواقع ضرورة تخالف قلوبهم السنتهم لانهم منافقون وإن كانت قلوبهم لا السنتهم كانوا

مسلمين فعلى كلامهم النفسي جاء التكذيب وذلك أن ما في السنتهم صدق لا بمعنى وقوع التكذيب

عليه ما يجب التكذيب فيما في ضمائرهم وإذا التصف ما في ضمائرهم بالكذب فهو كلام لان الكذب

من خصائص الكلام هذا وجه إيراد الآية في فصل ما المعنى للذي يكون الصفة ارادة الكلام

النفسي هذا قوله ما تجنه ضمائرهم يحتمل أن يريد به انهم كذبوا على اعتقادهم انهم كانوا يكون

بيما اخبروا به من الرسالة لكن اهو اهو لا وجه في الآية ويحتمل غيرهم عنه احتمال فلنا

انفعالهم لانه لا يناسب لا الوجه الذي فرزناه فان قيل الآية تحتمل وجوها كثيرة كما قرر في

محله والاحتمال ومع الاحتمال يسقط الاستدلال قلنا يسقط استقلالا لا إنه لا يصلح أن تكون

دعامة لغيرها وهو المقصود **قوله** فلا لا خطل أن قيل البيت ليس في المقصود لاحتمال

قلنا محتمل لأن المبالغة تقتضي أزيد من هذا كما يقال لسان الحال أفصح من لسان المقال

وكقوله ۞ فلانت له الطير تقدم راشرا ۞ ومن دلالة قول عمر اصابني فمره لظاهره كما تدل

على المقصود كان لا طرق لا الطلاق الحقيقة **قوله** حقيقة في العقلي مجاز في النفسي لو كان

حقيقة في اللفظ مجاز في النفسي كان ابطل الصدق والعقول بالجميع كلهم **قوله** اشتغ عليه

قول الشيخ لم يرد به وكان أولا يقول إنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني قال ابن السبكي

في جمع الجوامع وهو المختار واستدلوا له بقول لا خطل ثم استقر رأي الشيخ على انه مشترك

أي حقيقة في كليهما كان لا طرق لا الطلاق الحقيقة فيدل عليه المحققون مع ان المجاز أولى من الاشتراك

شيء اي **قوله** انه في اللفظ اي حقيقة في اللفظ **قوله** بدليل تبادره الى الاذهان يريد

والتبادر من علامات الحقيقة واجيب عنه بان اللفظ فيه اشتهر في معناه المجازي حتى تبادر

قوله ولا يبعد أن يكون حقيقة لغوية لا هذا اختيار شيخ الدين وهو غير القول بالاشتراك

انسب بكلام ذا بأيلا على انه حقيقة فيهما معا لغة بالاشتراك اصلي وهذا عارض **قوله** انه

مكتوب في المصاحف لا هذا من اطلاق اسم الدال على المدلول لان المكتوب والمحفوظ والمقروء

دال على كلام الله تعالى ما طلق على كلام الله تعالى انه محفوظ لا وسمي باسم الدال عليه وتحقيق

ذلك ان المحفوظ في الصدور هي الحروف المتخيلة والمكتوب والمتلو هي الحروف المحسوسة

وكذا لبيا المنزل كلام الله تعالى لانه دال عليه **قوله** من باب اطلاق اسم الدال على المدلول

كانه مقلوب على العكس تمم وصوابه من اطلاق المدلول على الدال عكس ما مر فان المعنى

التي هي المحفوظ والمكتوب والمتلو اطلق عليها انها كلام الله عز وجل اطلاقا لاسم المدلول

على الدال **قوله** انه موجود فيهما اي موجود في مصاحفنا بالاشكال الكتابية وصور الحروف

الدالة عليه وموجود محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المتخيلة مقروء بالسنتنا بالالفاظ

المسموعة المحسوسة مسموع باذاننا بها ايضا **قوله** فيما علمنا اي لا حلول كما تقدم

قوله: لأن الشيء له وجودات أربع الخ تعليل لصحة أن يطلق على الكلام أنه موجود في ما
ذكر في اللسان وفي الجنان من غير أن يستلزم ذلك الحدوث وذلك لأن الشيء له وجود
في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والأولان حقيقيان
والآخران مجازيان والكتابة دالة على العبارة تختلف فيها الدال والمدلول بحسب الأوضاع
والعبارة دالة على الصورة الذهنية تختلف فيها الدال دون المدلول وما في الذهن دالة
على ما في الأعيان لا تختلف فيها الدال ولا المدلول مثلا يكون زيد غائبا عنك وتستحضر
في ذهنك وتذكره بلسانك وتكتبه في كتابك فزيد موجود في ذهنك باستحضارك إياه علما
وموجود في عبارتك وفي كتابتك فالأول هو الوجود في الأذهان والثاني هو الوجود
في اللسان وفي العبارة والثالث هو الوجود في الكتابة وفي البنان كما شاهد زيد بأنه لم
يوجد في ملبسك ولا لسانك ولا كتابك وإنما وجد بذاته في مكانه الذي هو غائب فيه ووجوده
في مكانه الغائب هو المسمى بالوجود في الأعيان والوجود في الخارج وفي نفس الأمر
وكذا كلام الله تعالى وجوده العيني هو وجوده في ذات الله تعالى كما علمه تعالى وقدرته
وسائر صفاته وأما وجوده في الألسنة وفي المصاحف وفي الأذهان فهو ليس وجوده
في الأعيان بل وجوده بالدلالة كوجود زيد في ذهنك وفي لسانك وفي كتابك وهو ظاهر
وما أحسن قول ابن الحلاج التلمساني في منظومته •
قراءة الخلق صفات لهم • فواجب حدوثها فاعلمه • وقرآنه المقروء من صفاته •
فواجب قدمه كذاته • وهو الذي سمعه الكليم • وهو كلام ربنا القديم •
ليس له شبه كما قد قالوا • والله عز شأنه المتعال • وهو الذي بالرسم في الأصوات •
دلالة عليه موضوعات • كما أتى الذكر والكتاب • عليه جل الله الوهاب •
ثم القراءة ذوات غاية • وليس للمقروء من نهاية • فهو عجب القراءة والكتاب •
وليس للمقروء ابتداء • كما أتى في محكم القرآن • في الحج الكهف وفي لقمان •
قوله: بالجنان وهو الكتابة بالبنان أي الأصابع وليست هي الكتابة لأن الموجود بالجنان
معناه الموجود بالكتابة التي هي شيء عنه قوله: إن التلاوة غير المتلو الخ قيل هذا
إخبار بمعلوم لأن كون التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء ونحوهما بديهي كما أن القتل

غير

١٥٧

غير المقروء والقتل غير المقتول مما لا ينبغي هذا الكلام قلت لا يريد الإخبار بالتغاير
في المفهوم فإنه بديهي كما ذكرت بل يريد الأحكام واللوازم يعني أن الأولين حادث والآخر قديم
مثلا كما يدل عليه قوله لأن الأول من كل قسمين حادث أي وقوله والقراءة والكتابة
متناهية الخ وهاهنا بحث وهو أن التلاوة والقراءة هي إجراء الحروف على اللسان والنطق
بها وترديدها والمتلو هو الحروف والكتابة هي وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب
هي النقوش الموضوعة وحينئذ كل من التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب
حادث ومتناه ولا قديم هنا ولا متناهي وكأنه أطلق التلاوة على الحروف المتلوة
والكتابة على النقوش الموضوعة والمقصود واحد على أن المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
إنما هو اعتبار وليس أن يكون مقصوده بقوله إن الكتابة غير المكتوب الخ الرد على الحشوية
فإنهم ذهبوا من جهلهم وتناهيهم في الغباوة أن الكتابة هي المكتوب والتلاوة هي
المتلو والقراءة هي المقروء ولا شك أن هذا إعراض عن هؤلاء الأغبياء أنه ينبغي أن يجاهدوا
معه إذا فعل دينه في هذا شاهد فيسلك رأيهم بأن القراءة تكتب القرآن شابا عليه تارة ويقرأ
أخرى وكيف يثاب أو يعاقب على القديم وقال تعالى أنه ينزل والعجب أنه إذا سألتهم عن هذا الأمر
فيقولون لا ندري قول القائل حتى دونه الفعل ومعنى الفعل استدعاء الفعل منه فإذا أمر الله
تعالى بأمره وحث على القراءة على الجنب مقدارا من الفعل ونهى عن الفعل فيكون فعل العبد فرضا
وهي مشترط في تحصيله فإذا ذكروا أن القراءة فعل فيمتنع الأمر بها والنهي عنه وإن اعترفوا
بكونها فعلا فقالوا تغير مما فعل اعترفوا بقدم الأعراض مع الاعتراف بحدوثها مع أنهم وهذا
نهاية في الغباوة وقال وبلغ بعضهم أنه يكون الصوت المسموع من القاري هو صوت الله تعالى لأنهم
إذا قالوا التلاوة هي المتلو والتلاوة هي الصوت وهي غير المتلو عندهم والمتلو هو
كلام الله تعالى فالصوت هو كلام الله تعالى قوله: فإن الإطلاقات اللفظية تابعة للنقل قال الشيخ
تقي الدين أيضا أثر الكلام التبريز وقد ذكر بعض الأئمة بعد ذلك في فصل الإطلاق اللازمة على كلام
الله تعالى أنه مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور مسموع منزل ومهما
أطلقت هذه الإطلاقات فمتعين ولا بد من حمل ذلك على محامل صحيحة كالتأويلات العقول ولكونه
مقروءا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة عليه ومعنى كونه محفوظا إشارة إلى تعلق العلم

به لا بد من نفي الحلول به اي ومعنى كونه مسموعا تحقق سماع ما دل عليه ويحتمل ان يريد
بالمسموع عند المسموع مسموعا وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول ولا نفيا في
والطاعة يقال فلان مسموع القول اذا كان قوله مقبولا عند الخلائق والسلطان ومعنى كونه
منزلا انزل به الملك وليس معنى نزل الملك به انه نقل ما تقدم له وما زال ذاته الكريم مجموعها او ما تقدمه
من اعلى الى اسفل لعدم على الحق كلما في بيتها وهو شيئا اذا الملك العظيم الغزول وقبل ابو بكر
ازال الله هذا الحلول واذا تعين احتماله بحمل عليه وما وكلنا علمه اليه الى الله تعالى كما يجوز التنبيه
عليه ادو وسنزيد ما بيانا ان شاء الله تعالى في معنى كونه مسموعا ومنزلا **قوله** محجوب عن العقل
اي خفي عنه لعنوان العقل محجوب ومنوع عن ادراكه قام بهم **قوله** حادثا بغير وسط
اي من غير حاجة اليه دليل لان ذلك حقيقة الحروف بخلاف الشارع بلا نه محتاج الى وسط وهو
انه حروف الكلام يلزم منه سبق التقدم الذي هو الحروف **قوله** ودعوا لا اتصاف بذلك لا يحتمل
ان تكون لا اشارة الى الصفات الحادثة المذكورة ودعوا الاتصاف الباري بالصفات الحادثة كما قاله
اي كما قطعا ولم يرد انه كما بلا نزاع كان الكرامية يعتقدون قيام الحوادث له ولم يتجوز على كونهم
ويحتمل رجوعها الى الاتصاف الباري جل وعز بالحروف الذي اوجبه قيام الحوادث به وهو كما بلا
نزاع ولم يذهب اليه احد لاقتضائه نفي ما لا اقتضا بينا كما مر في باب القدم وهذا الخارج
قوله مجهول كالذي يريد عن من يؤول لا عن من يعوذ لا شك ان ما تعاد واجمع على تنزيه
الباري تعالى عن المستحيل **قوله** انصتوا انما انصت لكم في القاموس يقال نصت ينصت اي سكت
وانصت له سكت له واستمع لحديثه **قوله** يعلم ويرى ويسمع في بعض النسخ المظنون بما
انصت لعبيضهم في انظار عنه في الكلام بضبط النقل على ان يكون راجعا الى هو الله تعالى ويحتمل
ان يكون بالنصب مبنيا على انه الله يرى ويسمع اي كلامه وهذا انسب بقوله ومع ذلك لا يسمع
تعلق سمعا غير ان التعبير بالمعلومية في جانب الله تعالى به شيء لما ان يعود الى الكلام ولا ما
كما اردت انه المسموعية وقوله بالعالم متعلق يجني **قوله** وهو عدم ادراك الماعند الصفات
اي يريد انه لما كان الصفات جملة لا يدل ما عنه من الجنس صار عدم ادراك الامام البحث قبل
المراد الصفات في جزء الباري جل وعز واريد به عدم ادراك الماعند الله تعالى من الخبر قلت وقد يتضح
في التعبير بمعنى لهذا الحديث غير هذا وهو ان المراد جل وعز كما تعلمتم في الدنيا ما كنتم

تفعلون ما تفعلون فيعتبر اليوم بالحساب لا تحسبوا انكم تعملون او ان لم جئة تتكلمون بها
او منازعة تقرعون بها بدليل قوله انا اليوم كلام ادجاج في كلم كلام فيتجوز باطلاق الصمت على
دامل كما تقول لا اسلت عن يريد انتهاك حرمتي اي بما اضعه وكثيرا ما يقوله السلطان لمن جاء ان
ينتقم منه بعد تقدم جناياته وصبر وامطال او اسكتنا عنه ويقال لمن انقطعت حجته او
امتنع اسكت وهذا العفو منا بسبب هذا التعلم وان كان يبعد عن اللفظ شيئا ما وهذا كله
ان جعل الانصات بمعنى السكوت واما ان جعل بمعنى الاستماع كما مر من كلام القاموس انه يقال انصت
له اذا استمع لحديثه فلا حاجة الى التاويل حينئذ لان السماع ثابت من الله تعالى قطعا وان لم يكن
منزلا استماع منتجه تامل **قوله** ازال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا الى كلامه يريد
انه ثم ما يمنعا من السمع كما يقال في الحروف بيان من لم يره فلم بالمانع فلم يعلم وكذا يقال هاهنا لم يسمع فلمانع قام
بالمحل وحينئذ يتوقف لا على ازالة ذلك المانع وخلق السمع **قوله** ~~في~~ حقيقة السمع
وكذا السمع قديما معنيا انه يتعلق بكل موجود ولم ينقطع من سماع كل موجود الا المانع ولا معنى
للمانع الا ضد السمع فاذا زال هذا الضد سمعنا جليس هنا بد لا ازالة المانع دون شيء اخر
قلت اذا ثبت ان السمع والمانع منه متضادان فهي كل ضد من تعاقبا لا بد من انعدام الاول
وايجاد الثاني وكذا هنا اذ نعم يمنع الثاني عدم العوض بلا شك ايكون كما مر فيه انتزاع على انه
لو لم يكن لا مر واحد كان العطف للتفسير **قوله** وسواء اي موسى او سمعه **قوله** او ما كان قبل سماع
كلامه اي من كونه محجوبا عن السمع لا لا الحجب لا وارد العلم ونحوه مثلا **قوله** المتكرر هو نعت
للاصوات لا للاجسام **قوله** بحيث ان ما اذا انه حدثان بكثير انها وشكوه الدال الاول الاشيء **قوله**
عند سماع متعلق بنداء **قوله** ومن العجب لا مورد العجيب والجبل الذي هو اعظم من بنية موسى
باضعاف مضاعفة صار دكا وبقيت بنية موسى وان انقلب انقلاب **قوله** في سماع كلام القديم
هذا مبني على ان الله كلام الله القديم يجوز ان يسمع ولاهل السنة في ذلك خلاف لهم من الجواز
وانه سمعه موسى عليه السلام وهو مذهب الشيخ والجمهور الاشعرية والثاني المنع واليه
ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني قال السعد في شرح العقيدة وهو اختيار الشيخ ابي
منصور يعني الماتريدي قال فموسى سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتب
والملك خص باسم الكليم انتهى فان قيل هذا مذهب المعتزلة قلت لا لان المعتزلة ينكرون

فيه
على ان اهل السنة خلاف في جواز سماع كلام تعالى القديم وفيه
...

١٥٧

أن يكون بعد أن أقدره الله تعالى على الكلام ولا يثبتون ذلك لأن الأصل الاتفاق على أن موسى عليه السلام
سمعها من الشجرة وأما هؤلاء فهم معترفون بأن الكلام ثابت لله تعالى قائم بذاته فهم غير أنه لم
يدركه موسى وإنما أدرك ما يدل عليه كما لم يدركه غيره وإنما أدرك ما يدل عليه لا يمكن أن يدل على ما يختلف
ولا ينبغي أن إدراك الكلام النفسي لله تعالى مما استحال فيه عقلا وعدم العادة لأن الكلام عار عن الحروف
والصوت لا يكون مانعا وقد أخبر الله تعالى أنه كلمه تكليما فليحمل على ظاهره كما قال الشيخ على
أن ذلك إنما هو عن السنة بعد معرفة ثبوت الكلام النفسي المنزه عن سمات الحدثان للباري تعالى هو أسلم
قوله لوجود مثله في سائر الأنبياء فيه بحث لأن الأنبياء لم يخل الصحيح الملك وهو من المعتاد
فيه الكلام عندهم نعم نبينا صلى الله عليه وسلم كان يأتيه أحيانا مثل صلصلة الجرس على ما
وقع في الحديث وكأنه أراد أن الكلام الغير معتاد فيما بين الناس وهذا لا يوجب الخصوصية فيما
بين الأنبياء **قوله** وتركير الفعل بالمصدر ينفعه أي يريد أن التوكيد لا يكون مع المجاز فلا تقول
قتلت زيدا قتلا إذا أردت الفعل الحقيقي فإن أردت الضرب الشديد لم تؤكد ولا تسمع لعل من يزيد
بيان **قوله** وعجت عجيجا من جذام المطارف أي العجيج الصياح وجذام بلاد العجمة قبيلة
من معد والمطارف جمع مطرف قال في القاموس كمكرم رداء من خز مربع ذو أعلام والبيت لحميدة
بنت النعمان بن بشير في زوجها روح بن زنباع تهجوه وبعده ●
● وقال العبا نحن كنا ثيابهم ● وأكسية مضروبة وقطائف ●
ذكر ابن السيد البطليوسي في شرح أدب الكتاب أن حميدة هذه كانت تحت الحارث بن خالد
المخزومي فنكرته لشيخوخته وقالت فيه ● فقدت الشيوخ وأشياعهم ●
وذلك من بعض أقوالها ● ترى زوجة الشيخ مغمومة ● وتمسي لصحبته قاليه ●
فطلقها الحارث وتزوجها روح بن زنباع فكرهته وهجته أيضا وقالت فيه بكل الحي أهيلتين
فطلقها روح وقال اللهم إن أنت أبقيتني بعدها فابتلها ببعل يسكر ويقيء في حجرها فتزوجها الفيض بن عقيل
الثقفي وكان يسكر ويقيء في حجرها فكانت تقول أجيبت في دعوة روح وقالت تهجوه
● سميت فيضا وما شيء تفيض به ● إلا بسلحك بين الباب والدار ●
● فتلك دعوة روح الخير أعرفها ● سقى الإله صداه الأوطف الساري ● وقالت فيه أيضا
وهل أنا إلا مهرة عربية ● سليلة أفراس تجللها بغل ● فإن نتجت مهرا كريما فبالحري ● وإن يك

أقراف فما أنجب الفحل ● ويروى أيضا وهل هند إلا مهرة والبيتين على أنها لهند بنت النعمان
ابن بشير وهذا خارج عما نحن بصدده لكنه مما ترتاح إليه النفوس المكدودة ● وتنشرح
إليه الأعصاب ذات الشدود **قوله** بالعضو أي العضو هو البعض والجزء مثلا ومعنى السؤال
أن التوكيد في الآية إنما أفاد تحقيق النسبة لأن المصدر بمنزلة تكرير الفعل فكأنه قيل كلم
كلم وهذا لا نزاع فيه فإنا نسلم أن الكلام وقع وإنما النزاع في أن الكلام هل وقع من الله تعالى
فيكون إسناد كلم إليه حقيقة أو لم يقع منه فيكون إسناد كلم إليه مجازا ولا شك أن التكرير
التذكير لا يكون فيصلا في هذا المعنى أنه لا يفيد أن إسناده إلى الله تعالى حقيقة لا مجاز فإن
هذا المعنى لا يفيده إلا التوكيد المعنوي بأن يقال مثلا وكلم الله نفسه عينه موسى ليعلم
أن الله هو المتكلم لا غيره كما يقال جاء الأمير نفسه وحيث لم يقل هذا فلا دليل في الآية قلت
وأنت خبير بأن هذا السؤال لا يرد لأن المصدر من قبيل التوكيد اللفظي وفيه نزاع فإن
ابن مالك في شرح التسهيل أن المصدر التوكيدي لا يثنى ولا يجمع لأنه بمنزلة تكرير الفعل فعومل
معاملته وقال الشاطبي في شرحه وكلامه يعني ابن مالك يقتضي أنه من قبيل التوكيد اللفظي
وبه صرح ابن جني قال وصرح أبو الحسن وغيره بأنه ليس من التوكيد اللفظي بل مما يعني به
أي إن قال لأنه يرفع المجاز ويثبت الحقيقة ولذا لا يأتي التوكيد في المجاز وأجاب عن قوله
● بكى الخز من روح وأنكر جلده ● وعجت عجيجا من جذام المطارف ●
بأنه نادر لا يقاس عليه لكنه أجرى المجاز مجرى الحقيقة مبالغة فيه قال وذكر غيره أيضا بأنه
من التوكيد المعنوي وهو لإزالة الشك من الحديث انتهى قلت وهو معنى جواب المصنف ذاتي
عن البيت وعلى ما ذكره لا يرد وغيره من أنه من التوكيد المعنوي لا يرد السؤال المذكور فجاوب
عليه وقال في جمعه الكبرى في باب وكلم الله موسى تكليما قال الراغب في هذه الآية إعلاما ورد في
أي على المعتزلة قال النحاس أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا فإذا
قال تكليما وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التي تعقل قال وأجاب بعضهم بأنه كلام على
الحقيقة المحل الخلاف هل سمعه موسى عليه السلام من الله حقيقة أم من الشجرة
فلا تأكيد يرفع غير كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه ورد بأنه لابد من مراعاة
المحدث عنه فمعه لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيه إلى الله تعالى فهو المتكلم

حقيقة وتوبيخ قوله في سورة الأعراف إذا أطبقتا على الناس برسالاتي وبكلامي وأجمع
المسلمون وأهل السنة على أن ثم هنا من الكلام ونقل الكشاف عن بعض المتعسفين أنه من
الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالإجماع المذكور انتهى وبعد كتب هذا لحمي لي أن السؤال الثاني
وارد وإن جعلنا النصب من قبيل النداء في العصى والجواب عند ابن حجر والنصب قوله
مرتجاء في الاستعارة التبعية أي على ما عند الجمهور وتخييلية على ما عند السكاكي بأن شبهت
الأطراف بحيوان تنعم ونجيء وانشاد التعجب قرينة وعلى كل حال فالاستعارة مكنية في
سواء كانت حقيقية أو تخييلية أصلية أو تبعية مبنا على تناسي التشبيه قضاء لحق
المبالغة وهذا هو الجواب الذي تقدم عن الزبدي قوله لما سبق له من أنها استعارة والقرينة
انشاد التعجب إلى من لا يتأتى منه وقول النجم وكذا الكلام أسند إلى من لا يتأتى منه ممنوع
لأنه مبني على انحصار الكلام في الحروف والأصوات المستحيلة على الباري تعالى وقد بينا
بطلانه وحينئذ لا مانع من إسناد الكلام إلى الباري حقيقة والحاصل أن الكلام ثابت للباري
تعالى عقلا وسمعا أما بالعقل فلما مر من الاستدلال وأما بالسمع فلمعجزة الأنبياء ونحوها
والسمع إذ لم يصادم العقل عمل به لا سيما في نحو الكلام مما لا يتوقف عليه ثبوت السمع
قوله بمعنى خلق الكلام مجاز أي بدليل تبادر غيره أي الفهم وبدليل إطلاق المتكلم على
غير الخالق وبالعكس ... إطلاق الحقيقة والأصل عدم الاشتراك قوله
ومنعهم لذلك بمقتضى أصلهم في أن المعتزلة يسلمون أن لا متكلم حقيقة إلا الخالق
للكلام ... أن لا متكلم إلا الله تعالى لأنه ... لو سلموا أن الخالق ...
الذين يقولون أن العباد خالقون أفعالهم متكلمون حقيقة والجواب أن كون العبد
خالقا لما اتفق ... مستحيل لما انبني عليه ويلزم ألا متكلم حقيقة إلا الله تعالى وهو
باطل قوله عقلا ونقلا فيه بحث من وجهين أحدهما أن ظاهر هذا الكلام يقتضي
أن ثبوت الكلام يقتضي من جهة العقل من غير حاجة إلى الأدلة السمعية وإنما هي مقوية
مع أنها هي التي جعلها الشيخ دليلا ولم يذكر غيرها أصلا ... الثاني أنه ليس
عندنا من السمع ما يؤخذ منه عدم انحصار الكلام في الحروف والأصوات وكيف يقول
المصنف أن حصر الكلام في الحروف والأصوات ... عقلا ونقلا والجواب

غني

109

عن الأول بأن الاستدلال على الكلام من السمع ما ينحصر في الآية بل هناك آيات أخرى سيأتي بعضها
والأحاديث وكفى بإجماع أهل السنة قبل ظهور البدع حجة وعن الثاني أن إطلاق
أهل السنة على إثبات الكلام له وورود النصوص بذلك مع استحالة اتصاف الباري
بالحروف والأصوات دليل على عدم حصر الكلام فيه وإن أهل السنة لم يحصروه فيه ...
يثبتونه للباري ولا يخفى أن هذا الاستدلال يشمله العقل وقد تقدم عن الوجهين ما ...
... بالنقل ما هو أعم حتى يدخل فيه ... ونحوه كالإجماع ... وضوح الحال والله أعلم
قوله فتعين التأويل راجع إلى ما قبله من الانحصار وأن فيما هو الباري تعالى محال وهو
تقرير إذا التوهم قلت ... ذكر المصنف في هذا الفصل قدم الصفات
للصفات الفعلية والمعنوية جميعا أما المعنوية فمتفق عليها بيننا وبين المعتزلة
ثبوتا وقدما وأما الفعلية فتقدم أن المعتزلة ينفونها فلا نزاع بيننا وبينهم في هذا الفصل
وتقدم أن البصري ... أن الإرادة حادثة لا في محل وقد أثبت جهم أيضا له علوما
على ما يأتي وأثبت ... الكلام حادثا قائما بالباري تعالى فصار الجميع متفقين على إنكار أن
تكون له صفات وجودية قديمة قائمة بذاته فرارا من تعدد القدماء ... ويقولوا ... لما
وثبت لها حادثة أما القدرة والحياة والسمع والبصر فعند نفوها زائدة على الذات وأما
العلم فعند أثبته جهم فتعدد حادثا كما ذكرنا وسيأتي الرد عليه وأما الإرادة ف... على
... الإرادة البصرية والمعتزلة ... حادثة في محل ... النجارية وأنها
كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره ... الكعبي وكثير من معتزلة بغداد أنها راجعة إلى
العلم تارة وإلى أمر آخر وقد تقدم هذا الكلام ... وأن الإرادة ... العناية
هي تمثل نظام جميع الوجود ... الأزل إلى ... عليه ... هذا معنى قولهم الإرادة
هي العلم بالنظام ... الخامسة المحققون من المعتزلة أن الإرادة هي العلم بما
في الفعل من المصلحة السادسة الكرامية أن الإرادة صفة زائدة على الذات قائمة بها وهي
حادثة السابعة ... أن الإرادة صفة زائدة قائمة بالذات قديمة كسائر الصفات
وأما ضرار ... أن الفعل ... كما قالوا في غيرها من الصفات فحصل الاتفاق ح
على الإرادة ... والمتكلمين وجميع ... مع النزاع في معناها وأما الكلام

ما تتفق عليه جميع اهل الملل لكن اعلم انهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وفي حدوثه فمذهب
الاشاعرة ان الكلام صفة قائمة بالذات قديمة عارية عن جنس الحروف والاصوات والسكوت
والاعراب وجميع سمات المحدثات كما هو شأن القدرة والعلم وغيرهما مما يعبر عنه بالقرآن
او التوراة على اختلاف اللغات وهي واحدة في نفسها لا تتغير وانه ان عبر عنه بالعربية
فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل ولا اختلاف الا في الحروف الدالة
واما المدلول فواحد وذهبت الحشوية الى ان هذه الحروف هي قديمة قائمة بذاته تعالى
بل والمداد نفسه حادث واذا كتب بالمداد صار بعينه قديما بعد ما كان حادثا على ما هو
عند الكتب قال الشيخ سعد الدين ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو
قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان الحادث والمحدث بان كل ما له ابتداء وان
قام بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث لقوله
كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم
بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز
بعضهم عن اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء ووجوه الجحود
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلا بعد ما خلق في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لم يبق منه الا
وانما المقروء ما يحدث من القارئ وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب
الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتب
ويبقى عند الكتب والصحف ويقوم باللوح المحفوظ وكل مصحف وكل انسان ومع
هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها واعلم
انه المنتظم من المقدمات القطعية والمشهورة فيها قياسان ينتج احدهما قدم الكلام وهو
انه من صفات الله وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر
القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيض فمنعت

المعتزلة

المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كونه صفة قديمة والاشعرية كونه من جنس
الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية
فبقي الكلام بيننا وبين المعتزلة ابو محمد الحاجبي انتهى ثم علمت ان كلام الله
تعالى عند اهل السنة قديم قائم بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت الا انه مع ذلك يطلق
عليه عندنا انه محفوظ مكتوب مقروء مسموع منزل بلا اعتقاد حلول ولا مفارقة
للذات العلية بل بمعنى انه مدلول عليه بالمحفوظ والمقروء والمسموع والمنزل وتقدم
هذا المعنى في كلام تقي الدين المقترح وقال المحقق في شرح ابن الحاجب ان كلام الله تعالى
مسموع بالآذان مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور متلو في المحاريب منزل على الانبياء
عليهم السلام والتحقيق في جميع هذه الفاظ ان الكلام الذي هو صفة من صفاته تعالى يستحيل
ان ينزل او يحل في صدر او لسان او اذن بل يجب ان يكون المراد مسموعا الدال المعنى
الدال عليه والمنزل ايضا هي التلاوة والمعنى بكونه منزلا ان جبريل عليه السلام سمع من
الله تعالى الكلام القديم كما سمعه موسى عليه السلام بلا واسطة وخلق له العبارة عنه فنزل هو
الى الارض على النبي صلى الله عليه وسلم فادى اليه ما سمع واما ان يكون نقل اليه اعني
العبارة المقروءة او وجدها في اللوح المحفوظ فنزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم فيصدق
اسم المنزل على المقروء اذ يجب ان تميز القراءة وتميز ما المقروء فالقراءة هي اصوات القراء وهي حادثة
والمقروء هو الكلام القديم وكذا التلاوة والتلاوة الكلام القديم ومما يعني القراءة
والتلاوة هو الحاصل من تحصيل الكلام القديم وقد نبه ابو الوفاء صاحب منهج العارفين
في سماع الكلام قال الله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله معناه لا يحصل معنى يفهم الرجل عن
الكلام من جميع الفعل له من كلام الغير ما يشترك به على فهم كلام المعنى عنه فان
في فصل التنزيل فقال سبحانه قل نزله روح القدس من ربك وروح القدس هو جبريل عليه
السلام فيحتمل ذلك ان جبريل عليه السلام كان في جهة العلو فسمع كلام الله وانزله
او يوحى والله تعالى ليس في جهة فوق ولا في جهة الجهات فعلى جبريل النبي صلى الله عليه
وسلم بلسان عربي كما فهم من كلام الله عز وجل وعلمه محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي كما
فهم من عبارة جبريل عن كلام الله تعالى فالعبارة عربية والمعنى عنه غير عربي فهذا معنى

المنزل ولعل المقصود بالنزول الايصال لكلام الله عز وجل بمعنى الفاظه من علو الى
اسفل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال في فصل التلاوة والقراءة قال الله تعالى ذلك
نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم يحتمل ان يكون جبريل هو التالي واضافه الله عز وجل
الى نفسه كما قال تعالى ثم شققنا الارض شقا ومع الحراثون يشقونها فاضاف ذلك الى
نفسه ومن زعم ان الله عز وجل قارئ وتال فقد خرج من مذاهب المسلمين لان معنى التلاوة
والقراءة عند اهل السنة صوت القارئ ونغمته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذكر
السيوطي في الحاوي انه اختلف في كيفية تلقي جبريل الوحي من الله تعالى فقيل الحفظ وقيل
سمعه منه تعالى وقيل حفظه من اللوح المحفوظ وقيل تلقفه من الله تعالى تلقفا روحانيا
قال والظاهر انه راجع الى معنى الالهام فلا يكون قولا رابعا وقيل سمعه جبريل من اسرافيل من
اللوح المحفوظ ثم اختلف هل انزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم باللفظ او بالمعنى
فمعه صلى الله عليه وسلم وحكى الزركشي انه اختلف العلماء في المنزل على النبي
صلى الله عليه وسلم على ثلاثة اقوال الاول انه اللفظ والمعنى وان جبريل يحفظ القرآن
من اللوح المحفوظ [illegible] الثاني انه المعنى خاصة نزل به جبريل وعلمه
النبي صلى الله عليه وسلم فعبر عنه بلغة العرب لقوله نزل به الروح الامين على قلبك الثالث
ان جبريل القى عليه المعنى [illegible] وانه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب وان اهل السماء يقرؤونه
باللغة العربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك قلت ولا ينبغي ان تعرج في التحقيق على الاقوال الثلاثة
فاعلم اذ تبين لك ان كلام الله تعالى مع كونه قديما محفوظ في الصدور ومكتوب في المصاحف
ان كلام الله يطلق تارة ويراد به المعنى القديم ويطلق تارة ويراد به اللفظ المؤلف كقول عائشة
رضي الله تعالى عنها ما بين دفتي المصحف كلام الله وكذا القرآن يطلق على المعنيين لا انه اخبار
في الاطلاق انما على المعنى لا على حقيقة وعلى اللفظ [illegible] والتحقيق انه حقيقة
في المعنيين معا قال السعد في شرح النسفية بان قيل [illegible] كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز
في النظم المؤلف قلنا [illegible] المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام
الله ولا اجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة [illegible]
في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان

ونزل به وانه ذو بعض [illegible] في حزب القرآن في اللوح كله

قف

كلام

كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له وبين اللفظي
الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله ليس من تأليف المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في كلام بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في
التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو
باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في اللفظ والتسمية انتهى وقاله في شرح المقاصد
فلا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور وشرح الصفاقسي
على هذا المؤلف الحادث انتهى وفيه بعض مخالفة للاول وقال الحفيد في شرح البرهانية فاذا
ثبت ان كلام الله تعالى قديم وهو صفته وصفاته فالكلام اللفظي المعبر عنه بالمحفوظ
المتلو في المصحف الذي هو عبارة عنه ايضا يسمى الكلام [illegible] على الصفة
القديمة القائمة به وعلى اللفظ الذي هو القراءة وعلى الكتابة ويكون اسم الكلام حقيقة
في الجميع انتهى الرابع قد علمت مما مر ان الحروف والاصوات حادثة خلافا للحشوية فان القرآن
[illegible] واما معاني الالفاظ فمنها قديم ومنها حادث على ما حققه القرافي
وهو ان جميع مدلولات الالفاظ اما مفردات او مركبات والمفردات منها ما يرجع الى الله تعالى
والى صفاته كالله والرحمن والرحيم والعليم فمدلولات هذه وهذا اللفظ حادث والمدلول
قديم ومنه غير ذلك كالارض والسماء والجنة والنار فمدلول الجميع والمدلول حادثان
والمركبات اما انشاءات او اخبارات والانشاءات كلها قديمة لانها من الله تعالى ومن الاخبارات
منه ما يرجع الى اخبار الله تعالى عن نفسه نحو واذ قلنا للملائكة اسجدوا فالمدلول هنا
قديم والدال حادث ومنه ما يرجع الى اخبار الله تعالى عن غيره نحو واذ قال موسى لقومه
وقال فرعون فالدال والمدلول فيه حادثان [illegible] الخبر فيه قديم وانت خبير بان جميع
الاخبارات في القرآن قديمة كما ان الانشاءات قديمة وانما التفصيل في المخبر عنه وفي
القرآن كله كلام مركب [illegible] باعتبار [illegible] في المفردات ومع ما
ذكرناه من التفصيل لا يجوز ان يقال ان كلام الله حادث ولا مخلوق ولا ان يقال القرآن مخلوق
اما من جهة المعنى النفسي فلعدم صحته معنى واطلاقا واما من جهة اللفظ فللايهام

سبتي

ومن البعض اجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن هنا تعلم انه لا ينبغي التمسك بمذهب التجسيم الذي ذكره القرافي في كل مجلس
وعلى رؤوس الخواص والعوام فانه ربما ادى ذلك الى ازدراء العامة بكتاب الله تعالى و
يستخفوا به ويجعلوه مخلوقا وقد منع الامام احمد ان يقال لفظي بالقرآن مخلوق
مع صحة هذا في نفسه لانه سد للذريعة ولانه قد يتوهم منه ان القرآن بلفظي مخلوق
وهذه هي المسألة المشهورة بمسألة اللفظ ويقال لهم اصحاب اللفظية وذكر ابن حجر في فتح
الباري ان اول من قال باللفظ بالقرآن مخلوق الحسين بن علي الكرابيسي احد اصحاب الشافعي
فلما بلغ ذلك الامام احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود الاصبهاني راس الظاهرية وهو
يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق وبلغ ذلك احمد فلما قدم بغداد لم ياذن له في الدخول
عليه انتهى قلت وعلى القول بخلق القرآن امتحن كثير من العلماء رضي الله تعالى عنهم فخرج
البخاري فارا وسمع يقول اللهم اقبضني اليك غير مفتون فمات بعد اربعة ايام وسجن
عيسى ابن دينار عشرين سنة وسئل الشافعي فقال اما التوراة والانجيل والزبور
والفرقان فحادثة اربعة هذه واشار الى اصابعه فكان سبب نجاته ومنهم من تجاوز حتى
حكي عن بعضهم انه دخل على امير فقال له تعزيه فقال لم فقال القرآن مات فقال سبحان
الله يموت القرآن فقال كل مخلوق يموت ثم قال اذا مات القرآن في شعبان بمن يصلي الناس
في رمضان فقال الامير اخرجوا هذا المجنون وفي دولة العباسية اشتهر الامر بذلك وعظم
الافتتان واول من قال بخلق القرآن من الخلفاء المأمون العباسي وكان شيخه ابو الهذيل
المعتزلي لان المأمون في خلافته لم يروع الناس بذلك بل كان يقدم رجلا ويؤخر اخرى
الى ان قوي عزمه في السنة التي مات فيها على ان يدعو الناس الى القول بخلق القرآن وشدد
العقوبة على من لم يقل به فطلب الامام احمد وجماعة فحمل اليه احمد فلما كان في بعض الطريق
مات المأمون وبقي احمد مسجونا على حاله ولما مات المأمون عهد الى اخيه المعتصم با
لخلافة واوصاه ان يحمل الناس على القول بخلق القرآن فلما بويع المعتصم اشتدت المحنة
فطلب الامام احمد وكان في سجن المأمون فحمل اليه وامتحنه وعقد له مجلسا للمناظرة فيه
القاضي احمد بن ابي داود وعبد الرحمن بن اسحاق وغيرهما ولم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة

ابلغ

ايام ما امر ان يضرب بالسياط فضرب ضربا وجيعا حتى غشي عليه فحمل الى منزله وكان مدة
مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرا ولما مات المعتصم وولي الواثق اظهر ما اظهره
المأمون والمعتصم من المحنة وقال للامام احمد لا تجمع اليك احدا ولا تساكني في بلد انا فيه
فبقي الامام احمد الى ان مات الواثق وولي المتوكل فرفع المحنة واظهر السنة واخمد
البدعة وحض على رواية الاثار النبوية وامر باحضار الامام احمد رضي الله تعالى عنه
واكرمه واعزه واعطاه مالا كثيرا فلم يقبله وفرقه على الفقراء والمساكين واجرى المتوكل
على اهله وولده اربعة الاف درهم في كل شهر فلم يزل الامام احمد بن حنبل بزاوية ويقال ان
الواثق قتل احمد بن نصر الخزاعي على القول بخلق القرآن ونصب راسه الى المشرق فدار الى
القبلة فاجلس رجل معه رمح او قصبة كلما دار الى القبلة اداره الى المشرق
وذكر انه رئي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي ورحمني الا اني كنت مهموما منذ
ذلك قيل له ولم فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم مر علي مرتين فلما مر بي حجب وجهه الكريم
عني فقصصت ذلك على العلماء فلما كان في الثالثة قلت يرحمك الله انك قتلت على الحق وهم على الباطل فقال
صلى الله عليه وسلم بلى فقلت فما بالك تعرض بوجهك الكريم عني فقال صلى الله عليه وسلم
حياء منك اذ قتلك رجل من اهل بيتي وذكر الكمال الدميري حكاية تدل على ان الواثق رجع
عن هذا الاعتقاد والامتحان وهي ان شيخا اتى به الواثق وابن ابي داود فقال له ما تقول
في القرآن فقال الشيخ المسألة لي فاسأل فقال ما تقول في القرآن فقال ابن ابي داود هو
مخلوق فقال له الشيخ هذا شيء علمه النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر وعثمان وعلي
ام لم يعلموه فقال لم يعلموه فقال الشيخ سبحان الله شيء لم يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم
ولا الخلفاء الراشدون علمته انت فخجل ثم قال اقلني والمسألة بحالها قال قد فعلت
قال ما تقول في القرآن قال مخلوق فقال هذا شيء علمه النبي صلى الله عليه وسلم وابو
بكر وعمر وعثمان وعلي ام لم يعلموه فقال علموه ولم يدعوا الناس اليه فقال الا وسعك ما
وسعهم فلما سمع الواثق ذلك قام ودخل الخلوة واستلقى على قفاه وجعل يكرر الا وسعك
الذي وسعهم ثم دعا حاجبه وامر ان يحمل فيرد الشيخ ويعطيه اربعمائة دينار وياذن
له في الرجوع وسقط من عينه ابن ابي داود ولم يمتحن بعدها احدا وفي رواية اخرى فالذي

الشيخ اخبرنه عن هذا الذي تدعو اليه الناس شيء دعا اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابن ابي داود لا فقال الشيخ شيء دعا اليه ابو بكر قال لا قال الشيخ شيء دعا اليه عمر قال لا قال
الشيخ شيء دعا اليه عثمان قال لا قال الشيخ شيء دعا اليه علي قال لا قال الشيخ شيء لم يدع اليه النبي
صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي تدعو اليه انت لا يخلو اما ان تقول علموه
او جهلوه فان قلت علموه وسكتوا عنه وسعنا واياك يا امير المؤمنين ما وسع القوم وان قلت
جهلوه وعلمته انت فيا لكع بن لكع يجهل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون
شيئا وتعلمه انت فوثب الواثق قائما ودخل الحجرة وجعل ثوبه في فيه يضحك وجعل يقول
صدق ليس يخلو امر ان يقول جهلوه او علموه الى اخر ما ذكر الشيخ ثم قال يا ابن ابي داود
اعط هذا الشيخ نفقته واخرجه عن بلدنا قال الذكر الذهبي وهذا الذي قاله الشيخ
الزام صحيح وبحث كلام المعتزلة انتهى ويحكى ان الشافعي رضي الله تعالى عنه لما كان في
مصر راى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول بشر احمد بن حنبل بالجنة على بلوى تصيبه فانه
يدعى الى القول بخلق القرآن فلا يجيب الى ذلك بل يقول هو منزل غير مخلوق
فلما اصبح الشافعي رضي الله تعالى عنه كتب ما راه وارسله الى احمد ببغداد فلما بلغ الكتاب
احمد فتحه فقراه وبكى وقال للرسول ... فاخبر الرسول بما فيه فقال الرسول
البشارة وكان على احمد قميصان احدهما يلي جسده والاخر فوقه فنزع الذي على جسده
واعطاه اياه فلما رجع الى الشافعي قال له ما اجازك قال القميص الذي يلي جسده فقال له
يا رسول اغسله واتني بمائه فاتاه بمائه فلطخه على جميع جسده ورواه اخر اتى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال ان الشافعي احمد بن حنبل فقال احمد بن حنبل بلغ في السراء والضراء فوجدته
صديقا بالحق الصادق المصدق والمحنة في الحالة على موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام
امور منها بيان فضل هذه الامة حتى ان موسى اخبر ابدا ويبغيه ومنها بيان فضل احمد بن حنبل
حيث شهد له النبي صلى الله عليه وسلم ومنها المناسبة بين القرآن الذي هو كلام الله
وموسى الذي هو كليم الله وذكر ابن القاضي عياض في كتابه في مناقب ابيه انه لما هاجت
الفتنة بخلق القرآن صح بعض ائمة ذا دار العجم وقد سماه ونسيته انا القول النهر به
ان فيه بخلق القرآن من سمع ما تقدم انه خلق يشترى آخر الذي رفع السماء بلا دعائم ابقاها

وبنى الجبال فيا اصبغة من كل مختلف الصور. ما قال خلق القرآن نجا عنه لان كفر
للدرك لانه منزل من عند خلاق البشر. وقد امتحن محمد بن سحنون طلبة ابن
ابي الجواد ليمتحنه فدخل ابن سحنون على الامير فقال للامير ابي الجواد ما تقول فقال له ابن سحنون
مم خلق الله السماء فقال من دخان قال من اي شيء خلقت الارض قال من زبد ثم سأله عن الاشياء
حتى قال ام خلق القرآن فجعل فيه انقطع ابن ابي الجواد فقال الجملة احتاج الى نظر فقال الامير
لابن ابي الجواد اجبه يا فاسق وقال لابن سحنون ثم فلان فعرق يده القامتين تقدم ان من
الناس من يعرف بين التقديم والازلي ويقول ان التقديم اخص يعني ان القديم هو الازلي القائم
بنفسه وعلى هذا فالصفات تكون ازلية لا قديمة وهو اصطلاح يتخرجون به عن شناعة كثرة
القدماء وتقدم انه لا حاجة الى الاعتذار وسواء قلنا ان الصفات قديمة ازلية فقط فهي
باقية وقد اعترض المعتزلة على هذا بزعم الزام بانه لو كانت لله تعالى صفة قديمة لكانت باقية
والبقاء عندهم معنى فيقوم المعنى بالمعنى وهو باطل ومن اصحابنا من منع كون البقاء صفة
زائدة كما منعهم من جوز قيام المعنى بالمعنى في الواجب ومنهم من منع وصفها بالبقاء فقال
الله باق بصفاته ولا يقال الصفات باقية ومنهم من قال بقاء الذات هو بقاؤها انتهى
تفصيلها في المطولات انتهى من ذكر سعد الدين في التكفير مما يقولونه بان صفات الباري
اعراض لا يجوز بقاؤها حالة في الذات بلا فائدة بها بمعنى الاختصاص لنا عنه **قوله** كتقديم
خروج بعضها عن الجملة ونسبة المختلفين له. انتهى بحمد
الله تعالى وحسن عونه تمت حاشية سيدي حسن اليوسي
على شرح الكبرى وصلى الله على سيدنا ومولانا
محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
لمنتسب الشاذلي والله
تعالى اعلم

مبحث قدم الصفات وجمع تعلقها

باقي